LA VIE SPIRITUELLE

N° 440 Juin 1958

SOMMAIRE

LE MYSTÈRE DE L'EUCHARISTIE

œur J. d'A. LA MANNE..... 587

Dieu a nourri son peuple dans le désert, et la nourriture de Dieu, ce fut a manne. Voilà le fait. De ce fait à l'institution de l'Eucharistie, que 'événements, que d'occasions pour Dieu de tirer à son peuple la leçon de a manne, et pour son peuple de réfléchir sur la Providence de Dieu et sa édagogie. De réalité, la manne devient un symbole et l'occasion de mul- ples enseignements qui tous sont utiles au croyant. La manne ne préfigure as seulement l'Eucharistie, elle commence une longue histoire dont l'Eu- haristie est le couronnement, l'explication, et aussi le fruit qui ne livre oute sa saveur profonde que sur l'arbre de cette histoire.

NOTRE SANCTIFICATION

.-M. CHEVIGNARD, O. P. LE GERME CONTEMPLATIF..... 603

La vie contemplative, étant une vie, ne peut être définie seulement par es cadres extérieurs ou une règle. Elle est d'abord dans l'âme, ou elle 'est pas. Elle est dans l'intention profonde du vouloir. Ce serait cependant ne immense erreur, dont il n'est pas vain aujourd'hui de dissiper la tenta- on, d'oublier que cette vie est très dépendante de ses actes et de son adre et qu'elle doit être gardée constamment par eux. Définir la vie ontemplative, c'est donc non seulement définir l'intention, ou le germe, ais aussi les actes nécessaires.

. CORNÉLIS, O. P. REMÈDES A LA SOLITUDE ET VERTUS DE LA SOLITUDE..... 614

La solitude n'est pas toujours le fait de l'homme isolé. La société, et rincipalement la société moderne, multiplie les solitudes, et surtout les olitudes de ceux qui ne peuvent rester seuls et recherchent trop avidement compagnie des autres parce qu'ils s'éprouvent frustrés. Connaître les ertus de la solitude, c'est aussi connaître certaines vertus de la vie en ociété et profiter vraiment de la compagnie d'autrui.

om GEORGES LEFEBVRE, O.S.B. LA PERFECTION..... 633

En quoi consiste la perfection? Il n'est jamais vain de revenir à cet ternel thème de recherches, de le définir, de l'exprimer toujours mieux, in de guider plus sûrement notre conduite.

ROMANO GUARDINI. LA SIGNIFICATION DES PSAUMES DANS LA VIE CHRÉTIENNE..... 641

Les psaumes avaient une grande importance dans l'ancienne alliance. On les retrouvait à toutes les fêtes, et presque à toute prière. Ils scandaient la vie religieuse du peuple de Dieu. Dans la nouvelle alliance, l'Église, après une période de prière hymnique et libre, est revenue aux psaumes. Cela a une profonde signification et une grande portée pour notre histoire religieuse et notre prière.

APOSTOLUS. LA CHARITÉ N'EST PAS ENVIEUSE..... 651

Quel être humain peut dire qu'il n'a jamais connu l'envie ni la jalousie? S'il le dit, c'est que, peut-être, il ne l'a pas reconnue à son passage insidieux ou bien qu'il n'ose l'avouer, parce que l'envie est aussi un mal que l'on cache.

Pourtant, il faut voir clair et la regarder en face. Lorsqu'elle en arrive à détester le bien dès qu'il est fait par un autre que soi, l'envie a tout simplement détruit la charité.

La charité qui consiste à vouloir le bien, quelle qu'en soit l'origine, du moment qu'il est le bien, atteint au renoncement parfait dès qu'elle ne connaît plus l'envie.

CHRONIQUES

Dom JEAN LECLERCQ. LES « SOURCES CHRÉTIENNES »..... 654

A l'occasion de la parution du cinquantième volume de la collection Sources chrétiennes *(Éd. du Cerf), l'auteur réfléchit sur le sens actuel de l'enseignement des Pères.*

HENRI BERNARD-MAITRE, S. J. LE RAYONNEMENT SPIRITUEL DU P. LOUIS DU PONT EN FRANCE..... 662

A propos de la publication récente d'un volumineux ouvrage sur le P. « Luis de la Puente ».

A TRAVERS LES REVUES

The Life of the Spirit. — Cross and Crown..... 666

LES LIVRES

Voir page 1 de publicité la liste des livres recensés p. 673.

Table des matières du tome XCVIII..... 692

La manne

In figuris praesignatur
... Datur manna patribus.

Des symboles l'avaient annoncée
... La manne donnée aux anciens.

La manne est une figure de l'Eucharistie. Elle revient souvent dans l'office de la messe de la Fête-Dieu.

Nous voudrions simplement suivre à travers la Bible l'orchestration progressive du thème de la manne — avec le désir à la fois d'accroître notre dévotion à l'Eucharistie[1] et d'apprendre à goûter le bénéfice spirituel d'un travail de critique littéraire.

Dans la Bible, en effet, nous pouvons considérer ou bien les faits qui nous sont rapportés et qui peuvent être en eux-mêmes riches d'enseignement — ou bien la façon dont ils sont racontés, et même plusieurs fois racontés : à mesure qu'Israël avance, il connaît de mieux en mieux son Dieu et juge les faits de son passé sous une lumière nouvelle.

Ainsi les différents récits du même événement, ou les allu-

1. La manne préfigure un aspect de l'Eucharistie. La réalité est infiniment plus vaste, et est annoncée par des thèmes multiples dans l'Ancien Testament : Sacrifice, Présence, Amour, etc.

sions qui le rappellent, nous permettent de toucher du doigt la maturation du peuple élu, l'œuvre de Dieu qui progresse en lui.

Non seulement Dieu mène l'histoire sainte, et il y a disposé mystérieusement toute une préparation aux réalités de la Nouvelle Alliance, mais il meut aussi secrètement, par l'inspiration, chacun de ceux qui, dans la Bible, nous racontent cette histoire, et là encore, les textes eux-mêmes — voire leur traduction en grec — sont orientés d'une façon merveilleuse à exprimer ce que l'écrivain n'imaginait pas encore.

Essayons de suivre ainsi d'étape en étape le cheminement du souvenir de la manne dans la conscience religieuse d'Israël.

I

LA première chose à faire est de chercher tous les passages qui parlent de la manne. Une concordance est utile, mais cela ne suffit pas : des textes importants font allusion à la manne sans en contenir le mot.

Il faut essayer ensuite de classer ces textes selon leur ordre historique probable, l'époque où ils ont été écrits, et les grouper d'après leurs affinités littéraires.

Il est évidemment nécessaire d'être un peu familiarisé avec les différentes couches littéraires de la Bible, et avec les mentalités qu'elles reflètent. Actuellement de bons manuels, très accessibles, mettent cette connaissance à la portée de tous[2]. Et les notes de la Bible de Jérusalem signalent le plus souvent de quelle tradition relève chaque péricope[3].

2. Signalons le Cahier *Évangile*, nº 11, consacré aux *Traditions bibliques*. Nous préparons une *Table des Traditions*, à paraître aux Éditions du Cerf, dans un ouvrage destiné aux religieuses.

3. Un immense travail de critique littéraire, au cours du siècle dernier, a permis de discerner dans le Pentateuque les divers documents ou traditions qui ont servi de matériaux à sa composition définitive, et leurs affinités avec

Nous discernons ainsi plusieurs groupes, qu'il faut étudier chacun pour lui-même, en précisant son contenu, son apport propre et, autant qu'on peut la percevoir, l'intention du narrateur.

Un PREMIER GROUPE rassemble les textes de l'Exode et des Nombres qui dépendent visiblement de traditions très anciennes, proches des faits (de source « Yahwiste » avec peut-être quelques traces « Elohistes ») : Nb 11, 6-9; 21, 5; Ex 16, 4; 13 *b*-15; 21 *b*; 31; 35 *a*.

Cet ensemble nous fournit toutes les précisions concrètes désirables :

La production de la manne : elle tombe avec la rosée :

Le lendemain matin une couche de rosée recouvrait les entours du camp. Cette couche de rosée évaporée, apparut sur

d'autres livres de la Bible. On distingue ainsi, en gros, deux traditions anciennes, que l'on nomme conventionnellement, d'après le nom dont elles appellent Dieu : *Yahwiste* (J) et *Elohiste* (E); puis, à l'époque de la royauté, tout le courant prophétique à qui nous devons la rédaction de Jos — Jg — Sm — Rois, et la refonte de la Loi : *Deutéronomiste* (D); ensuite l'œuvre des *Prêtres,* ou code sacerdotal (P) : au temps de l'exil et après, ils repensent toute l'histoire déjà connue avec des vues théologiques puissantes et ils centrent tout leur récit sur la Loi et le culte.

Ce discernement littéraire a posé aux catholiques des questions difficiles, d'autant plus qu'il a été fait d'abord dans un esprit violemment opposé à leur foi. C'est pourquoi, sagement, l'Église a mis des barrières, tout le temps nécessaire pour que s'opère la décantation des découvertes d'une science ivre de soi, et que le travail des théologiens, sanctionné par le magistère, précise les distinctions indispensables, sur l'inspiration, l'inerrance, l'importance des auteurs et des dates par rapport à la foi, etc.

Depuis l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943) qui recommande l'étude des genres littéraires, et qui a donné un tel essor au mouvement biblique, depuis aussi la lettre du secrétaire de la Commission biblique au cardinal Suhard sur le Pentateuque (1948), nous pouvons nous servir, à titre d'hypothèse de travail, de cette perspective d'une stratification progressive, pour l'appliquer à l'étude des textes, connaître mieux la pédagogie de Dieu, et en tirer tout le fruit spirituel.

la surface du désert quelque chose... (Ex 16, 13*b*-14*a*; cf. Nb 11, 9. J.).

Sa description :

quelque chose de menu, de granuleux, de fin comme du givre sur le sol... On eût dit, n'était sa blancheur, de la graine de coriandre (Ex 16, 14*b*, 31. J.).

Le livre des Nombres est moins détaillé, mais ajoute un autre point de comparaison :

La manne ressemblait à de la graine de coriandre et avait l'aspect du bdellium (Nb 11, 7. J.).

On nous dit aussi qu'elle fond au soleil (Ex 16, 21. J.).

La façon de l'apprêter et son goût :

Le peuple s'égaillait pour la récolter; puis on la broyait à la meule ou on l'écrasait au pilon; enfin on la faisait cuire dans un pot pour en faire des galettes. Elle avait le goût d'un gâteau à l'huile (Nb 11, 8. J.).

Pour l'Exode : un goût de galette au miel (16, 31. J.).
On sent dans tous ces détails pris sur le vif le souvenir assez proche des origines pour ne pas hésiter devant des expressions péjoratives brutales :

Nous dépérissons privés de tout; nos yeux ne voient plus que la manne... Nous sommes excédés de cette nourriture de famine (Nb 11, 6; 21, 5. J.).

Cette source nous donne encore l'étymologie populaire du mot (Ex 16, 15, 31*a*).

Un DEUXIÈME GROUPE est formé seulement de deux versets du Deutéronome :

> Il t'a humilié, il t'a fait sentir la faim, il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères n'avaient connue, pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahweh.
>
> ... Lui qui dans le désert t'a donné à manger la manne, inconnue de tes pères, afin de t'humilier et de t'éprouver, pour que ton avenir soit heureux! (Dt 8, 3, 16).

Le ton est tout différent, la tendance moralisatrice : c'est un sermon, une prédication prophétique. La manne est citée à titre d'exemple parmi toutes les épreuves du désert, parmi tous les moyens employés par Dieu pour faire l'éducation de ce peuple au cou raide. Aucun souci des détails vécus, concrets.

La perspective deutéronomique de la rétribution temporelle se marque dans ce court passage : toutes ces épreuves, c'est « afin que ton avenir soit heureux ». Le peuple dressé au désert doit arriver en terre promise assez formé pour observer tous les commandements, les sentences et les préceptes, et donc pour y être heureux. Pour nous qui savons que l'espérance de la Terre promise est reportée à la Fin, toute la perspective est redressée et prend son sens plein.

Quand Jésus repoussera le Tentateur (Mt 4, 4), il lui alléguera ce texte qui rapproche et oppose le pain et la Parole de Dieu. En ce tout début de sa manifestation et devant un pareil interlocuteur il n'en dira pas plus. Mais saint Jean nous permettra d'apercevoir un sens plus plein à cette réponse : ce n'est pas par hasard que le Seigneur l'a empruntée à un contexte où il s'agit de la manne. Si tu es le Fils de Dieu... Quand son jour sera venu, ce ne sont pas des

pierres qu'il changera en pain, c'est lui-même, Parole sortie de la bouche du Père.

Le TROISIÈME GROUPE comprend les textes d'origine sacerdotale : Ex 16, 1-3; 6-7; 11-12; 16-21*a*; 22-30; 32-34; Jos 5, 12.

Le récit est à la fois plus long et moins concret que les narrations primitives. Il insiste seulement sur certains points :

La *précision des mesures*, qui intéresse toujours beaucoup ces juristes pointilleux.

> Voici ce qu'a enjoint Yahweh : recueillez-en chacun selon vos besoins — un omer par personne — d'après le nombre des membres de vos familles. Chacun de vous s'en procurera pour ceux qui partagent sa tente. Les enfants d'Israël se conformèrent à cet ordre; ils en recueillirent les uns beaucoup, les autres peu. Lorsqu'ils mesurèrent leur récolte au omer, celui qui avait recueilli beaucoup de manne n'en avait pas en excédent, et celui qui n'en avait que peu ramassé en avait néanmoins en suffisance. Chacun se trouvait en avoir recueilli suivant ses besoins (Ex 16, 16-18. P.).

On a bien l'impression d'une répartition plus juste que nature : l'aspect miraculeux est amplifié.

Cette tradition appuie en outre sur la *putréfaction immédiate de la manne*.

> Certains... en réservèrent pour le lendemain. Mais les vers s'y mirent et la réserve dégagea une odeur nauséabonde (Ex 16, 20. P.).

Ce sont les seuls détails concrets qu'elle ait fixés : ils étaient nécessaires pour mettre en valeur la grande merveille qui l'intéresse par-dessus tout, qui fait le centre de son récit :

ce miracle spécial chaque semaine pour *l'observation du sabbat*. C'est la première préoccupation des prêtres. On a presque l'impression que toute l'histoire de la manne — comme toute la création (Gn 2, 2-3) — est orientée au sabbat.

> Le sixième jour ils ramassèrent le double de nourriture : deux omers par personne... Tout le surplus... ils le mirent en réserve pour le lendemain, selon l'ordre de Moïse ; il ne dégagea pas de mauvaise odeur et les vers ne s'y mirent pas non plus. Moïse dit alors : « Mangez-le aujourd'hui, car ce jour est un sabbat en l'honneur de Yahweh ; aujourd'hui, vous ne trouverez pas de manne dans la campagne. » ... Le septième jour cependant, des gens sortirent du camp pour recueillir de la manne, mais ils n'en trouvèrent pas. Yahweh dit alors à Moïse : « Jusques à quand refuserez-vous d'observer mes commandements et mes lois ? Voyez, Yahweh vous a imposé le sabbat : aussi vous procure-t-il, le sixième jour, de quoi manger pendant deux jours. Demeurez chacun où vous êtes. Que personne le septième jour ne sorte de chez soi. » Le peuple s'abstint donc le septième jour de travail (Ex 16, 22-30. P.).

Ce dernier trait est visiblement pour lui l'essentiel : Dès les temps les plus lointains de l'Exode, les Pères observaient donc la sainte prescription dont Dieu avait donné l'exemple dès les origines du monde, et Dieu lui-même s'y conformait au prix d'une surprenante périodicité du miracle.

Le prodige de la conservation se prolonge indéfiniment, dans un but cultuel, pour l'urne de manne gardée dans l'arche du témoignage (Ex 16, 32-34), auprès des tables de pierre et du rameau d'Aaron (He 9, 4), pour que les enfants d'Israël en gardent le souvenir perpétuel.

Nous rassemblons dans un QUATRIÈME GROUPE, plus lâche, les diverses mentions de la manne dans les livres historiques

et sapientiaux, tantôt rappels explicites, comme dans la belle prière de Néhémie (Ne 9, 15, 20) ou dans certains psaumes :

> Du pain des cieux il les rassasia (Ps 105, 40).
>
> Pour les nourrir il fit pleuvoir la manne,
> il leur donna le froment des cieux;
> du pain des forts[4] l'homme se nourrit (Ps 78, 24-25).

Dans d'autres passages, l'allusion est plus générale, plus enveloppée (Ps 107, 9; 81, 17). Ailleurs il s'agit seulement de nourriture, mais la manne est incluse dans toute l'expérience du peuple qui se souvient qu'il a été nourri providentiellement (Ps 104, 27; 111, 5; 136, 25; 145, 16; 147, 14).

On peut trouver aussi une allusion à la manne dans un texte comme : « Il répand le givre... » (Ps 147, 16), si on le rapproche de la description de l'Exode (16, 14) et des termes employés dans le livre de la Sagesse (16, 22).

Il ne faut pas presser ces textes; mais dans leur ensemble ils montrent que le souvenir de la manne reste vivant et fait partie de l'expérience religieuse d'Israël.

Cinquième groupe. Voici un témoignage qui tranche sur tous les autres : Le livre de la Sagesse (16, 20-29; 19, 21 *b*) nous donne un écho de la légende juive qui avait foisonné autour de la manne :

> Tu as donné à ton peuple une nourriture d'anges;
> inlassablement tu lui as envoyé du ciel un pain tout préparé (*panem de caelo praestitisti eis*),

4. Ce « pain des forts » a été traduit par la Septante « pain des anges »; l'expression, reprise par le livre de la Sagesse (16, 20), a connu une grande fortune dans la liturgie. Le verset est utilisé plusieurs fois au cours de l'office du Très Saint-Sacrement et l'expression reprise dans des hymnes : « Panis angelicus fit panis hominum » (*Sacris solemniis*, Matines). « Ecce panis Angelorum », qui revient constamment aux saluts du Saint-Sacrement (*Lauda Sion*).

capable de procurer toutes les délices (*omne delectamentum in se habentem*) et de satisfaire tous les goûts.
Et la substance que tu donnais manifestait bien ta douceur à l'égard de tes enfants,
puisque s'accommodant au goût de qui la consommait,
elle se transformait selon le désir de chacun (Sg 16, 20-21).

Si les fils du désert avaient pu lire ce texte, ils en auraient été bien stupéfaits. Eux qui, pendant un carême d'années, avaient ramassé la manne, ils n'avaient jamais trouvé à cette « nourriture de famine » d'autre saveur que celle de « galette à l'huile et au miel » (Nb 11, 8; Ex 16, 31) qui les « excédait » (Nb 21, 5). S'ils avaient pu lui donner à volonté le goût de la viande ou des oignons d'Égypte...

L'amplification continue et rompt complètement avec l'histoire et avec le bon sens : le feu ne parvient pas à fondre la manne :

il oubliait jusqu'à sa propre vertu
pour respecter la nourriture des justes (Sg 16, 23).

Où notre sage a-t-il pris cela ? Toutes les autres traditions (d'accord avec la pratique permanente des nomades du désert) affirment le contraire (Nb 11, 7; Ex 16, 23). Mais pour lui, plus c'est miraculeux, étranger à l'ordre naturel normal, plus c'est beau.

Il reprend (v. 26) les leçons que le Deutéronome (8, 3) avait tirées de la manne et en trouve d'autres : si la manne fond au premier rayon de soleil, c'est qu'il faut « devancer le soleil pour rendre grâces » (16, 28) etc.

Nous sommes en plein *midrash* : un commentaire qui enrichit la tradition de force traits de légende ou d'imagination pure, pour insister sur l'interprétation théologique, sur le sens que la réflexion d'Israël découvre dans les vieux récits de son héritage national.

Nous n'apprécions peut-être pas beaucoup ce genre un peu factice, plein de la rhétorique de l'époque. En tout cas, cela ne doit guère nous servir d'exemple d'exégèse.

Nous comprendrons peut-être mieux si nous poursuivons notre enquête.

Le SIXIÈME GROUPE de textes appartient au Nouveau Testament. Nous pouvons négliger la brève allusion de la Première aux Corinthiens (10, 3) pour en arriver au discours sur le pain de vie (Jn 6, 30-56).

Les Juifs demandent à Jésus un signe : le Messie devait renouveler en mieux les prodiges du désert.

> Quel miracle vas-tu nous faire voir pour que nous te croyions ? Nos pères ont mangé la manne... « du pain venu du ciel » (Jn 6, 30-31, cf. Ps 78, 24.)

Et Jésus répond :

> Le pain venu du ciel, le vrai,
> ... c'est celui qui descend du ciel
> et qui donne la vie au monde... (v. 32-33).
> Je suis le pain vivant, descendu du ciel.
> Qui mangera de ce pain vivra à jamais.
> Et le pain que moi je donnerai,
> c'est ma chair pour la vie du monde (v. 51).

C'est toute la clé de ce thème de la manne, ce qui nous permet maintenant de comprendre cette orchestration qui l'amplifie progressivement à travers l'histoire d'Israël.

II

La nourriture du désert, si providentielle et miraculeuse qu'elle fût, a dû en effet paraître à la longue fastidieuse et monotone. Les traditions anciennes qui en gardent le souvenir précis ne nous le cachent pas.

La première élaboration prophétique se place davantage sur le plan moral ; en soulignant l'aspect d'épreuve et de rétribution, elle insiste sur l'intention pédagogique du Seigneur.

Le discours sur le pain de vie permet d'apercevoir, comme nous l'avons dit, une signification eucharistique qui prolonge ce texte et résout l'antinomie : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu » : la Parole descendue du ciel est devenue pain.

Avec les siècles, le souvenir décolle de plus en plus de la réalité matérielle. Les textes épars dans les psaumes, dans la prière de Néhémie, nous montrent bien que le peuple gardait la mémoire de la manne, type même des bienfaits de Dieu, de sa providence, de sa douceur et de sa sollicitude.

Mais en même temps la manne devient un symbole, une matière sur laquelle s'exerce la réflexion pieuse, l'occasion d'un enseignement théologique. Que les prêtres aient ajouté à l'histoire — par exemple pour le miracle hebdomadaire du sabbat —, ou qu'ils aient durci et chargé des éléments réels — par exemple pour la décomposition rapide de la manne —, ces coups de pouce contiennent pour nous un enseignement plus riche que si, en bons scribes, ils s'étaient bornés à nous redire les faits sans rien y ajouter.

Même si toute l'histoire de la double ration le sixième jour et de la conservation miraculeuse n'est qu'une affabulation, elle est là pour nous enseigner, de la part de Dieu qui l'a inspirée, la valeur de ce repos pour lui, de cette obligation si douce que nous fait notre Dieu de chômer devant lui et pour lui, de rompre chaque semaine le labeur harassant de notre vie terrestre pour nous apprivoiser au « repos éternel ». Comment ceux qui, même s'ils ont leur pleine mesure d'avance, ne peuvent se retenir de sortir pour quérir la manne, comment pourront-ils jouir en paix de la Terre promise ? Comment voulez-vous que les gens qui sont incapables de se reposer puissent se trouver bien en Paradis ?

Si le sabbat juif était assez vide, le dimanche chrétien prend toute sa signification par la célébration de l'Eucharistie, la vraie manne, la manne de la Nouvelle Alliance.

Ce même récit sacerdotal, tout centré sur le culte, rappelle aussi, nous l'avons souligné au passage, le rôle liturgique de la manne, placée dans l'arche d'alliance pour y servir de mémorial.

Memoriam fecit mirabilium suorum (Ps 111, 4). Ainsi progresse le thème vers l'Eucharistie : cette manne miraculeuse conservée dans le tabernacle, pour être un mémorial perpétuel de ses merveilles.... Comme cette histoire ancienne nous est proche tout à coup. Mais pour nous le mémorial n'est pas purement statique, un simple prodige de conservation matérielle : les merveilles du Seigneur se renouvellent chaque matin dans une action réelle.

Il y a un autre point sur lequel cette tradition insiste spécialement pour mettre en relief les miracles qu'elle raconte : la décomposition rapide de la manne. Impossible d'en faire des provisions. Et cela oblige le peuple à dépendre au jour le jour de la Providence : pas d'assurance, pas de sécurité. C'est déjà au fond tout l'esprit du sermon sur la montagne. On sent à travers le juridisme rigoureux une

spiritualité beaucoup plus évoluée, des siècles de réflexion théologique sur la signification spirituelle de la manne.

Nous voyons ainsi ce thème s'ouvrir et déboucher dans deux lignes essentielles de la vie chrétienne :

— *sacramentelle* : l'Eucharistie, nourriture, communion, don de Dieu et mémorial de ses merveilles.

— *spirituelle,* dans le sens de la première béatitude qui est la condition même pour entrer dans le Royaume ou dans la Terre : cette pauvreté qui est pur abandon entre les mains de Dieu, de qui nous attendons aujourd'hui notre pain d'aujourd'hui, attitude de l'enfant qui reçoit tout du Père, espérance radicale de la créature suspendue à son créateur. A ce niveau, la pauvreté n'est pas renoncement ou privation, elle est elle-même une béatitude, cette joie de compter à chaque instant sur Dieu seul, de lui devoir tout et de savoir que notre vide est la condition même de tous ses dons.

Pane suavissimo de caelo praestito, esurientes reples bonis : « Tu leur as préparé un pain exquis venu du ciel, toi qui combles de bien les affamés. » L'antienne des premières vêpres de la fête du Saint-Sacrement (*O quam suavis*), célébrant l'Eucharistie par le chant du *Magnificat*, illustre la jonction de ces deux lignes du thème de la manne[5].

Dieu savait où il menait son peuple et quel pain il voulait lui donner quand la plénitude des temps serait arrivée. Et toutes les hyperboles et les amplifications du livre de la Sagesse qui, dans leur fantaisie audacieuse, débordaient tant la réalité ancienne, restent en-dessous de la réalité nouvelle qu'elles chantaient sans la connaître encore. Sur la manne — comme sur chaque point de l'histoire ou de la vie de ce peuple — nous pouvons saisir non seulement cette ouverture mystérieuse des réalités de l'Ancien Testament vers les réa-

5. Noter les correspondances : ce texte du *Magnificat* (Lc 1, 53) est une citation du Ps 107, 9, qui contient probablement lui-même une allusion à la manne.

lités du Nouveau, mais la disposition merveilleuse des mots eux-mêmes qui nous en parlent : ils sont préparés à exprimer une vérité qui les dépasse ; ils ne la précontiennent pas, mais c'est elle seulement qui leur donnera tout leur sens.

III

Le « vrai Israël », l'Église, doit traverser le désert de ce monde jusqu'à la fin des temps. Elle ne peut attendre sa subsistance que de Dieu seul, qui chaque matin la nourrit de la manne. Sa situation humaine est nécessairement précaire. Elle vit de foi, les yeux fixés, pleins d'espoir, sur son Seigneur. C'est lui qui donne en son temps à chacun sa pâture[6].

Le chrétien reçoit tous les jours le pain venu du ciel. Comme les Hébreux de jadis, il arrive que dans notre faiblesse et notre épaisseur charnelle nous ne lui trouvions aucun goût ; survient la tentation de penser que nous dépérissons (Nb 11, 16). La foi nous assure qu'il contient en lui toute saveur, comme disait le livre de la Sagesse (16, 20) : l'amplification des livres tardifs invitait à dépasser la figure pour pressentir la réalité ; de même elle pourrait toujours nous aider à dépasser le voile du sacrement pour rejoindre la réalité définitive que tout ensemble il cache, contient et annonce.

La connaissance de la Bible doit nous aider à vivre cette analogie entre la façon dont les figures anciennes annonçaient les réalités nouvelles, et la façon dont les réalités actuelles préfigurent encore l'épanouissement à venir ; malgré une différence radicale entre les deux étapes, — car nous connaissons et nous possédons déjà tout l'essentiel —, il y a

6. « Oculi omnium in te sperant, Domine : et tu das illis escam in tempore opportuno » (Ps 144 (145), 15; Graduel de la messe de la Fête-Dieu).

une ressemblance profonde entre nous et les Pères : comme eux, dans l'espérance, nous attendons la manifestation du Seigneur ; et notre foi est, comme la leur, obscure ; comme eux nous cheminons dans le désert vers la Terre ; comme eux nous sommes nourris de la manne.

Mais notre manne est déjà « une nourriture qui subsiste dans la vie éternelle » (Jn 6, 27). Le discours sur le pain de vie débouche de toutes parts dans la perspective eschatologique. Un texte de l'Apocalypse, d'une profondeur mystérieuse, prolonge le thème de la manne dans ce sens d'éternité où la « manne cachée » signifie le rassasiement total :

> Au vainqueur je donnerai une manne cachée et un nom nouveau (Ap 2, 17)[7].

En paradis, dans la nouveauté parfaite de la créature renouvelée (au « nom nouveau »), il n'y a plus ni ombre ni figure, ni réalité sensible :

La manne a cessé à l'entrée de la Terre promise, dès que les Hébreux ont pu se nourrir des produits naturels du pays. Ce que le livre de Josué (5, 12-13. P.) nous raconte au plan historique, se renouvelle à chacun des plans de signification de la manne :

A l'institution de l'Eucharistie, comme le chante le *Lauda Sion*,

> Vetustatem novitas
> Umbram fugat veritas,

« les vieilles choses ont fait place aux nouvelles, l'ombre à la vérité » : « le pain du ciel a mis un terme aux figures[8] ».

7. « Vincenti dabo manna absconditum, et nomen novum, alleluia » (cinquième antienne des Laudes de la fête du Très Saint-Sacrement).

8. « Dat panis caelicus figuris terminum » (*Sacris solemniis*, hymne des Matines de la fête du Très Saint-Sacrement).

Mais ce « pain vivant qui donne vie[9] » est lui-même encore une figure qui, comme la manne, doit cesser à l'entrée dans la Patrie, dès que nous pourrons nous nourrir des bons fruits naturels du pays, la présence et le don infini de Dieu lui-même.

La manne était à la fois une munificence miraculeuse et une des épreuves du désert — faim, insécurité, tentation de nausée, — dont tout le but était de faire désirer davantage la Terre.

L'Eucharistie est aussi la suprême invention de l'amour de notre Dieu et une épreuve de foi : l'un comme l'autre orientés — l'expérience de l'intimité, comme la souffrance de l'opacité — à nous faire davantage désirer le Paradis.

C'est la prière que l'Église nous met sur les lèvres et dans le cœur pour couronner la messe du Saint Sacrement : après avoir communié au Corps et au Sang précieux du Seigneur nous lui demandons de nous accorder dans l'éternité ce que préfigure ici-bas cette manducation : la jouissance intarissable de sa divinité[10].

S. J. D'A.

9. « Panis vivus et vitalis » (*Lauda Sion*).

10. « Fac nos, quaesumus, Domine, divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri; quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat » (Postcommunion de la messe du Très Saint-Sacrement).

Le germe contemplatif *

On hésite toujours à parler de la vie contemplative. Peut-on le faire à partir de sa propre expérience! Mais si l'on l'appuie sur la tradition chrétienne, alors on reprend vie et joie. Semblable au scribe loué par le Seigneur, qui tire de son trésor des choses « anciennes et nouvelles », il a semblé que nous pouvions trouver en cette matière une lumière toujours actuelle en ce que saint Thomas, dans son traité des « vies », nous enseigne de « l'intention principale », ou tendance foncière d'un être qui est à l'origine de sa « vie ».

Nous voudrions essayer de dégager ce qu'il faut entendre par ce mot, esquisser les rapports de cette intention principale avec les actes de la vie contemplative et en tirer quelques conclusions.

***

1. Rappelons tout d'abord sur quel plan saint Thomas situe la « vie », ou « forme de vie » contemplative ou active (I^a II^{ae}, q. 179, a. 1, 2). Il ne la situe pas d'abord dans un état extérieur de vie : organisation du temps, des horaires, ni même en un « état de vie », comme l'état religieux. La « vie » est plus profonde, plus immanente que les états. Il la situe sur un plan plus intérieur, plus spontané, plus intime, à savoir dans la

* Substance d'un cours donné à une session de Supérieures dominicaines.

tendance foncière du sujet. Ainsi la caractérise-t-il par les trois notes psychologiques suivantes qu'il emprunte à Aristote et qui sont lourdes de sens : « La vie de tout homme consiste en ce vers quoi il tend plus que tout — *cui maxime intendit* —; là où il trouve sa joie la plus grande — *id in quo maxime delectatur* —; en ce qu'il désire plus que tout partager avec son ami, — *in quo praecipue vult convivere amico* —. » Qu'on analyse chacune de ces trois notes et l'on verra qu'elles conduisent la pensée à un plan intérieur de la réalité humaine. C'est là qu'il faut aller pour situer la vie contemplative : beaucoup plus profond qu'en une organisation de vie si nécessaire soit-elle, plus profond même qu'en un état de vie, mais en un certain versant de l'âme, une pente intérieure qui entraîne la vie dans un sens ou un autre. On parle de « forme de vie ». Le mot est intraduisible. Peut-être pourrait-on dire : l'orientation intime que prend une vie, le sens unifiant dans lequel elle coule.

2. Or, au principe d'une telle « vie » et même la constituant, saint Thomas discerne une *principalis intentio* ou tendance de fond. Que faut-il entendre par ce mot ?

Tout d'abord, *intentio* doit être pris au sens latin d'*intendere*, tendre vers. Il désigne donc une réalité d'ordre affectif et volontaire et non seulement cognitif comme notre mot français d' « intention », si proche parfois de la « bonne intention » velléitaire et inefficace. A ce titre, « l'intention contemplative », au sens de saint Thomas, a une vigueur, une force, une profondeur que n'a aucunement son homonyme français. Désirer plus ou moins vaguement devenir contemplatif, être contemplatif en « intention » (au sens français du mot) n'est *rien* encore. Mais si Dieu daigne déposer en nous un peu de la véritable « intention contemplative », c'est alors *tout* en un sens, car il dépose en nous un *germe*.

De plus, saint Thomas l'appelle *principalis*. Là encore, le français « principal » trahit. Il ne s'agit pas seulement d'une tendance plus importante qu'une autre. Il s'agit de la tendance qui est « principe » des autres, source, origine, capable d'unifier une vie.

On le voit, une « intention principale » n'évoque pas formellement une réalité d'ordre quantitatif, mesurable par exemple en heures. A ce moment une vie serait contemplative lorsqu'elle aurait par exemple six heures par jour de prière chorale ou solitaire, le reste du temps étant bien employé aux œuvres actives. Une telle vie pourrait n'avoir pas encore commencé d'être contemplative « en intention », en réalité vivante. La réalité est beaucoup plus intime et unifiée de l'intérieur par une pente vraiment « principale »; ici : rejoindre Dieu en tout et demeurer en lui à travers tout. L' « intention principale » est une réalité d'ordre qualitatif et intérieur pouvant par là seulement pénétrer toutes les occupations s'échelonnant dans l'espace et dans le temps. Car, heureusement, la « vie » est plus grande que les occupations.

Où situer dans l'âme cette « intention principale »? On sera fidèle, pensons-nous, à la pensée de saint Thomas en la voyant dans ce qu'on appelle le « fond de l'âme », le fond du vouloir. Ici, bien sûr, on parle comme on peut et l'on emploie des termes spatiaux, de l'ordre de la quantité, pour signifier des réalités qui sont au contraire de l'ordre de la qualité et de l'esprit. Tous les spirituels du monde emploient ces mots. On veut exprimer par là un plan du vouloir qui dépasse celui des vouloirs particuliers et délibérés, nous disons en scolastique : le plan des *moyens*, pour atteindre celui des fins habituellement recherchées et aimées et qui expriment un être dans sa vérité ou, hélas! dans son mensonge foncier. Dans cette perspective, il est normal qu'une telle intention n'existe pas encore beaucoup chez un débutant. Mais elle peut exister chez un être mûr qui, peu à peu, a su s'unifier et se fortifier. De là vient que tous les spirituels nous demandent de revenir à notre « cœur », là précisément où vivent nos intentions profondes.

Qu'est-ce qui concourt à former en nous cette principale intention? En tout premier lieu, il faut nommer la grâce. Car elle nous incline en notre être le plus foncier, là où consiste notre vocation même. Ainsi, pour la vie contemplative, dirons-nous que c'est la grâce qui a l'initiative et qui, seule, peut attirer une âme du dedans. Mais la grâce elle-même ne détruit pas

la nature. Le plus souvent même elle épouse ses structures. La nature a donc son mot à dire : il y a des êtres plus naturellement contemplatifs que d'autres. Enfin, il y a la fidélité profonde à la grâce, l'ascèse personnelle, les efforts quotidiens. C'est tout cela qui forme en nous notre « intention principale ».

3. Sur le plan de la nature, saint Thomas discerne deux « intentions principales » donnant naissance à deux familles d'esprits : il y ceux qui tendent « principalement » à la contemplation de la vérité; il y a ceux qui tendent « principalement » aux œuvres extérieures. Les premiers seront dits contemplatifs, les seconds actifs. Et il fonde cette distinction sur la nature même de l'intelligence humaine, qui a une double fonction : spéculative ou contemplative, pratique ou ordonnatrice. La fonction contemplative tend à connaître pour connaître, c'est-à-dire pour s'unir à la réalité et communier avec elle. La fonction pratique tend à connaître pour mettre de l'ordre dans la réalité. La première fonction est tendue vers une « communion » avec la réalité, la seconde vers une « production ». Tout homme, du fait qu'il est intelligent, a en lui cette double part. Mais il peut y avoir prédominance de l'une ou de l'autre. Ceux qui, par nature, tendent plutôt vers la contemplation de la vérité, sont plutôt des contemplatifs. Ceux qui tendent plutôt vers les œuvres extérieures sont plutôt des actifs. La « part active » est généralement plus saillante, mais la « part contemplative », plus cachée, est plus précieuse, car c'est elle en effet qui est source et fin. En d'autres termes, on pourrait dire qu'il y a en tout homme « la part qui agit » et « la part qui écoute ». Toutes les deux sont nécessaires et bonnes. Mais la part qui écoute est pourtant, de soi, la meilleure.

Sur le plan naturel, la distinction actifs-contemplatifs se prend donc d'une prédominance de la fonction contemplative ou de la fonction pratique de l'intelligence des sujets. Et sur le plan surnaturel? La grâce, on le sait, ne détruit pas la nature. Elle suivra donc normalement la nature propre des êtres. Cependant elle n'est pas liée à elle. Aussi, des tempéraments naturellement plus actifs pourront, par grâce, devenir réellement contemplatifs. Sur le plan surnaturel, la distinction actifs-contemplatifs se prend

d'une double pente de la *charité* dans les âmes. Chez les uns elle tend plutôt à servir Dieu dans les œuvres extérieures ; chez les autres elle tend plutôt à le rejoindre sans cesse et à « demeurer » en lui. La première pente s'appelle la pente active de la charité, et la seconde la pente contemplative. En toute âme baptisée, cette double pente existe ; mais selon les vocations et l'histoire concrète de chacun, la charité prend plutôt l'une ou plutôt l'autre, prend « principalement » l'une ou l'autre. On est alors, par l'âme, et selon la grâce, plutôt contemplatif ou plutôt actif.

4. On connaît la doctrine du primat de la vie contemplative. Rappelons simplement ici que la double part contemplative-active existe en tout homme et pour l'Église, qu'elle forme un tout indivisible, et qu'il ne faut pas les opposer l'une à l'autre. On veut cependant affirmer que dans l'unité indivisible du couple contemplation-action, il y a un « premier » organique. On n'a pas affaire à un agglomérat ou à une juxtaposition, mais à une synthèse organique et vivante. Et comme dans toute synthèse, il y a un « premier ». Ici, dans le couple contemplation-action, c'est la contemplation qui est le « premier ». Et cela tout d'abord en tant qu'elle est source : on n'agit que selon ce qu'on est et connaît. La part en nous qui écoute est la meilleure source. Quand on n'entend plus rien, on est stérilisé et l'eau ne coule plus. Et ensuite, la contemplation est « première » en tant « qu'excellente » et « repos ». Tout concourt, tout retourne à la contemplation qui est union, communion (Prologue de la première Épître de saint Jean). Et le « cercle » étant ainsi bien formé, l'action, à son tour, nourrit la contemplation et lui permet d'être fructifiante.

En doctrine donc, et malgré la grande variété des tempéraments et des vocations, on peut dire que pour toute âme baptisée, l'intention contemplative de la charité tend à informer et à unifier même son intention active, pour former avec elle un cercle fécond.

5. Il faut bien remarquer cependant que la primauté de nature donnée à l'intention contemplative n'escamote pas pour autant

l'intention active. Nous avons en effet deux ordres distincts, que l'expérience nous apprend chaque jour à discerner. Le monde de l'action a sa consistance, ses lois, ses exigences, ses ressources, ses purifications à lui et Dieu y fait des saints. Le monde de la contemplation a également ses lois, ses exigences, ses ressources, ses purifications. Et les deux ordres requièrent des qualités différentes; l'expérience nous apprend que les hommes sont très diversement doués, naturellement et surnaturellement, pour ces deux ordres et nous avons besoin, toute notre vie, de nous exercer dans l'un *et* l'autre. Nous pensons ainsi respecter la richesse et la variété de la vie humaine et des vocations. Mais si diverses que soient ces vocations, elles doivent cependant toutes tendre vers l'unité intérieure. Et l'unité, parfaitement riche, ne semble bien pouvoir se faire que si, peu à peu, l'intention contemplative, sans escamoter l'autre, devient prédominante et unifiante, vraiment « principale ». Cette unification par la charité contemplative prendra des chemins et des formes extrêmement variés. Il sera important, pour la liberté des âmes, d'avoir sans cesse en vue cette étonnante variété et, en même temps, pour leur progrès et pour leur paix, de savoir cette loi foncière de l'unification de leur vie par l'intention contemplative.

Au terme de ces lignes, nous voyons mieux peut-être à quel point de simplicité intérieure saint Thomas situe le « germe » de la vie contemplative. Nous disons bien le « germe ». Car la « principale intention » n'a rien d'une idée abstraite. Elle est vraiment un germe. Rien ne sera plus important pour devenir contemplatif que la fidélité à ce germe.

*
* *

Esquissons à présent les conditions de sa croissance et en particulier ses rapports avec les actes traditionnels de la vie contemplative.

1. En tout premier lieu il faut nommer la *fidélité*.

Entendons ce mot de fidélité dans son sens le plus intérieur, le plus exigeant aussi. Il s'agit de bien plus qu'une fidélité à des

exercices (encore qu'il faille commencer par là) ou même à des résolutions. Il s'agit d'une fidélité à une vie. Et comme c'est une vie *divine*, mystérieuse et secrète, il y faut une profonde attention et un cœur purifié. C'est une fidélité à l'Amour, une fidélité à une Personne. L'expérience commune apprend, hélas! que l'amour se dégrade souvent en de simples « occupations ». Déjà sur le plan humain c'est une vérité d'expérience. Combien de ménages ne se rejoignent-ils plus que dans leurs occupations! Ainsi peut-on avoir sa vie religieuse « occupée » par beaucoup de tâches, mas très peu par Dieu lui-même. Notre attention ne va plus qu'à ce que nous faisons. Notre fidélité n'est plus qu'une fidélité à une règle ou à des tâches (et encore une fois, il faut toujours la garder). Mais peut-être n'est elle plus mystérieusement et toujours tournée vers une réalité infiniment plus secrète : vers Dieu qui nous parle.

Il faut, semble-t-il, sans cesse ramener les âmes à ce centre et leur dire qu'il n'est pas chimérique. Il n'est pas l'effet de leur imagination, mais de la grâce. Malgré notre légèreté, il existe. Il est l'appel le plus profond de notre charité. Il faut aussi leur rappeler sans cesse que c'est un désir *cher* au Seigneur. Il a pris soin de nous l'enseigner dans son Évangile. Il a béatifié cette famille spirituelle qui, sur la terre, sait écouter sa Parole. Il nous a répété avec instance, par la bouche du disciple qu'il aimait, qu'il désirait nous voir « demeurer » en lui, et pas seulement y passer. Et toute l'expérience chrétienne atteste que là est le cœur intime et vital de l'Église, là où les Apôtres apprennent à parler, les martyrs à témoigner par leur sang, les missionnaires à aller toujours plus avant sans cesser cependant d'avoir une demeure. Il faut, à temps et à contretemps, rappeler aux âmes que, même malgré leurs infidélités, elles peuvent y aspirer et que c'est *pour elles*. Et que rien n'est plus important que de « garder » ce germe.

2. Tout naturellement il tend à s'épanouir dans des *actes*. Quels sont-ils?

Au sens général et impropre du mot, ce sont d'abord *tous* les actes de la vie humaine, quel que soit leur objet spécifique, à la condition de demeurer dans la coulée *actuelle* de l'intention con-

templative. A ce moment, de tels actes peuvent être dits contemplatifs, non à cause de leur objet, mais à cause de la perfection du sujet (*non ex conditione objecti sed ex perfectione subjecti*). Ainsi une âme vraiment contemplative peut faire des piqûres, établir des factures, donner un enseignement profane, sans quitter Dieu. Et l'expérience nous apprend que de telles âmes existent. Elles ont été fidèles, elles se sont vraiment quittées et Dieu les a rendues contemplatives. A ce moment, le germe de la vie contemplative se nourrit de tout. Et dans la complexité de la vie moderne nous avons tous besoin de nous le redire.

3. Mais il est clair cependant qu'il faut réserver le mot de contemplatifs à des actes dont l'objet consiste précisément à rejoindre Dieu en lui-même et à demeurer en lui. Plus précisément, ce sont des actes qui comportent *une certaine fonction du regard*[1].

La tradition chrétienne les a très vite énumérés : *lectio divina, meditatio, cogitatio, oratio, contemplatio.* Saint Thomas, avec sa pureté et sa hauteur de vue habituelles, les suspend tous à la *contemplatio* de Dieu, *simplex intuitus veritatis*. Tout dans une vie contemplative digne de ce mot tend à ce terme. C'est Dieu, Dieu lui-même que l'âme contemplative tend humblement à saisir.

Peut-on essayer de formuler ce qui est commun à tous ces actes? Nous pourrions peut-être dire « un certain regard de l'âme animé par l'amour ». Nous disons : un regard, et nous entendons par là un acte de l'intelligence : l'amour se nourrit normalement du regard; lorsqu'il n'y a plus de regard un peu prolongé l'amour s'anémie. Nous entendons aussi une activité de l'intelligence tendant à la simplicité : un regard plus que des considérations. Et nous ajoutons : animé par l'amour. Car sans amour, on n'a plus de « vie ». Il n'y a plus que de la spéculation.

1. Dans une autre terminologie on dirait : qui comportent un certain *goût* de Dieu. Mais la réalité est la même.

4. Or, par rapport à ces actes, l'intention contemplative est tout à la fois « transcendante » et très dépendante. Transcendante, en ce sens qu'elle les déborde et les pénètre sans être épuisée par aucun d'eux. Ainsi, l'on peut accomplir des actes contemplatifs par leur objet, comme lecture, étude, prière même, au sens d'exercice de prière, et n'être pourtant pas encore contemplatif, si ces actes ne sont pas pénétrés par une « intention contemplative » vraiment personnelle et vivante. Et à l'inverse, une âme peut ne plus avoir la possibilité de poser beaucoup d'actes contemplatifs par leur objet — du moins de ces premiers actes comme la lecture ou l'étude — et ne pas cesser cependant de grandir dans la contemplation si son activité demeure actuellement animée par une vraie « intention contemplative ». Une telle âme retrouve alors des actes plus précieux du « regard », ces actes du cœur purifié qui ne cesse de regarder Dieu avec amour. Encore faudra-t-il cependant qu'elle puisse s'arrêter et le regarder d'un regard *prolongé*. Dans cette lumière, l'intention contemplative véritable (celle d'un cœur purifié) trouve son bien partout.

Et cette « transcendance » du germe contemplatif par rapport à ses actes (au moins à ses actes normalement préparatoires) doit aussi s'entendre par rapport au cadre et à l'organisation de la vie. De vrais contemplatifs le sont partout et ils suscitent un cadre contemplatif. C'est la « bête qui fait la coquille et non la coquille qui fait la bête ».

5. Mais il faut ajouter tout de suite : ce germe contemplatif est très dépendant de ses actes et de son cadre. L'expérience de la nature humaine nous oblige à l'affirmer. Le nier, même pratiquement, serait une erreur *ruineuse*. Ici interviennent les questions si importantes qui font le souci de tous les Supérieurs : le surmenage, le déséquilibre nerveux, l'absence habituelle de lecture, d'étude, de silence, de cadre religieux, de halte et de repos effritent peu à peu et finalement ruinent dans les âmes le désir sérieux de la vie contemplative. Tout cela est nécessaire à la vie contemplative humaine, c'est-à-dire à des êtres composés d'âme et de corps et affectés de limites nerveuses. Nous tou-

chons ici à de *vrais* problèmes qu'il faut examiner un à un et qui demandent, chacun, une solution originale. Il y a une densité de silence, d'étude, de clôture, de prière, d'oraison, même au sens d'exercice, absolument nécessaire à la vie contemplative humaine. A notre époque d'auto-critique, chaque prêtre, chaque couvent ne devrait-il pas, avec sérieux et paix, passer à son crible, en tout premier lieu, ces réalités... « anciennes et nouvelles » ?

Ainsi faut-il toujours rappeler aux âmes que la vie contemplative est toujours possible pour un cœur purifié, car son germe existe, réellement semé par Dieu, mais toujours aussi leur rappeler qu'il ne grandit réellement qu'en y mettant le prix.

*
* *

A notre époque où, dans tant de pays, les valeurs d'institutions ne soutiennent plus beaucoup, hélas! l'effort de l'âme, c'est peut-être sur cette réalité de l'intention contemplative, au sens de saint Thomas, qu'il faut insister surtout. Toutes les âmes doivent savoir que la vie contemplative est essentiellement une réalité intérieure. Dès lors, en tout premier lieu, elle est une affaire personnelle. Dès le début, elles doivent savoir que Dieu les y appelle; dès le début elles doivent s'y exercer à temps et à contretemps; toute leur vie elles doivent savoir que rien, absolument rien, ne remplacera leur fidélité personnelle à cet appel. Elles ne doivent accuser ni leur milieu, ni leurs occupations, ni leur époque. A toutes les époques, dans tous les milieux, au sein de toutes les occupations, Dieu a fait des contemplatifs. Et s'ils l'ont été, ce n'a jamais été automatiquement et sans effort. Il a toujours fallu leur fidélité quotidienne profonde et héroïque parfois.

Mais d'autre part, ce serait une erreur puérile de considérer comme inutile, comme dépassé, tout ce que la tradition chrétienne a patiemment élaboré pour la « garde » de ce germe contemplatif, si précieux mais si fragile. En tout premier lieu, la pureté du cœur : « Dieu ne donne ces grands biens qu'à des cœurs pauvres et solitaires » (saint Jean de la Croix). Ensuite les valeurs sacrées de silence intérieur et extérieur, de clôture,

de lecture, d'étude. Enfin le cadre lui-même qui recueille l'âme ou au contraire la disperse. Sans doute, rien de cela ne fait automatiquement l'âme contemplative, mais, peut-être, s'il y a peu de tout cela, c'est que l'âme, hélas! n'est que bien peu contemplative. L'indigence extérieure trahit alors une indigence plus profonde : celle de l'âme.

On se prend à désirer des contemplatifs selon Dieu de notre époque qui retrouveraient les formes contemplatives possibles avec nos locaux disparates, notre pauvre temps harcelé, nos systèmes nerveux affaiblis. Est-ce impossible? Dès qu'on y réfléchit un peu sérieusement on voit que non. Que faudrait-il? Une fidélité plus exigeante, héroïque même parfois, au germe contemplatif déposé en nous par Dieu. Et l'on verrait surgir un peu partout des demeures pauvres, mais dignes de la sainte contemplation de Dieu.

fr. B.-M. CHEVIGNARD, O. P.

REMÈDES A LA SOLITUDE
ET
VERTUS DE LA SOLITUDE

« De tous les problèmes que la réflexion se pose et que la vie nous impose, il n'en est pas de plus constant, de plus profond, de plus dramatique que celui de la solitude où chaque être se trouve enfermé, et de la communion avec autrui, qui reste toujours pour lui un objet de suprême espoir et de suprême pudeur. » Ces graves paroles de Lavelle nous invitent à nous enquérir avec soin de toutes les solutions vraies vers lesquelles le solitaire malgré lui, ou le solitaire consentant, mais conscient de n'avoir pas épuisé les ressources de sa solitude, peuvent se tourner avec espoir... et pudeur!

La situation de solitude a pour caractère indéniable d'être impressionnante. Devant elle, quiconque y demeure sensible, quiconque n'a pas encore sombré dans l'état quasi-végétal par lequel l'instinct de conservation réagit à une solitude impossible à assumer, se trouve intimidé et plus ou moins tremblant. Toute solitude participe au *tremendum*, à la terreur panique qui se saisit de l'homme à l'approche d'un dieu. Même si ce dieu n'est qu'un tout petit dieu domestique, comme le dieu des soirées vides ou des week-end pluvieux.

Nous venons de distinguer le solitaire malgré lui du solitaire consentant. Nous aurions pu mentionner le solitaire par élection,

l'ermite, mais il fait évidemment partie des solitaires qui, l'ayant ou non recherchée, ont consenti à leur solitude. Plus profondément encore que la distinction entre solitude consentie et solitude subie, il faut distinguer la solitude qui rend meilleur et celle qui détourne du bien celui qu'elle frappe. Une même situation de solitude, présentant des circonstances extérieurement identiques, peut tourner au bien de l'un et à la perte de l'autre. Il en va d'elle comme de toute épreuve, qui trempe les âmes qu'elle n'a pas réussi à abattre. Disons tout de suite qu'il n'est qu'une solitude sans remède, et c'est la solitude de celui qui a choisi de toujours recevoir mais de ne jamais donner. Cet être est un gouffre dévorant, que la charité des saints elle-même ne parviendrait pas à combler. Comme le roi Midas transformait en or tout ce qu'il touchait, de tels êtres transforment en désert les plus suaves paradis de l'amitié. Ces malheureux sont d'autant plus incurables que, s'ils se proclament seuls et s'en plaignent amèrement, au fond, ils n'ont jamais regardé en face leur propre solitude. Ils ne la connaissent que sous les espèces de l'ennui. Ils n'ont jamais vraiment franchi le porche de cette immense cathédrale de silence qu'est la solitude consentie. Ils se contentent de mendier sur le seuil, en grelottant dans le courant d'air. Pauvres, comme chacun de nous, d'une immense pauvreté intérieure, ils se sont fait de leur pauvreté un prétexte, un travesti, mais ne l'ont jamais vraiment assumée.

Car la première vertu de la solitude assumée, qui n'en est pas encore le remède, et qui peut même en aggraver les maux, c'est qu'elle est à nos sentiments intimes ce qu'est la caisse de résonance à un violon. La solitude, comme le silence qui parfois l'accompagne, crée un climat psychologique exceptionnel, une ambiance d'attente et de réceptivité. L'isolement nous concentre sur nous-même. Alors les plus obscurs mouvements de nos passions, les plus légères pulsions internes s'inscrivent dans notre conscience comme sur une plaque extrêmement sensible. Une solitude soudaine a des effets psychologiques saisissants, et provoque en général une prise de conscience brutale de ce qui est au fond de tout être à la fois fini, parce que créé, et infini, parce que doué de conscience : l'angoisse existentielle.

La plupart des hommes conservent gravé au fond du cœur, parfois refoulé au niveau subconscient, mais cependant toujours agissant, le souvenir de leur premier esseulement : d'avoir par exemple lâché un jour la main de leur mère au milieu de la cohue d'un grand magasin. La détresse et l'angoisse peints sur les traits de ces malheureux gosses, qui réalisent pour la première fois que l'homme est un être seul, suscitent immanquablement une profonde, une viscérale compassion chez tous les témoins de la scène ; preuve que cette expérience éveille un écho fraternel dans leurs âmes. En de pareils instants, tout le dynamisme d'un être s'exerce comme en porte-à-faux, notre âme est alors comme un gaz qui se détendrait tout à coup dans un vide absolu, tentant vainement de reprendre sa consistance dans une position d'équilibre. Si une telle angoisse se reproduit, et menace à tout moment de se reproduire, la vie ne trouve plus d'autre refuge que dans la folie, le rêve perpétuel, ou l'abrutissement. Mais en elle-même, pour douloureuse qu'elle soit, l'expérience de notre radicale solitude n'en est pas moins nécessaire à l'éveil de la personnalité. Une fois la terreur tant bien que mal apaisée, l'enfant est à même de mesurer la valeur du lien qui l'attache à sa mère, et c'est à présent consciemment qu'il serre de toutes ses forces la main qu'il avait perdue. Si la terreur n'est pas vraiment surmontée, l'enfant risque de se transformer en une sorte de parasite, attaché au flanc maternel, incapable de se passer même un instant de la présence protectrice, incapable de s'imaginer de nouveau seul, incapable, lorsqu'il se retrouve dans la situation de solitude, d'aucune réaction mesurée, intelligente, adaptée, irrémédiablement enfermé dans la prison hermétique de ses cris et de ses larmes.

Et ceci nous amène au premier remède à toute solitude, qui consiste à essayer de la regarder en face, de la comprendre, de la situer par rapport à soi, et ainsi de cesser d'y être noyé. Une solitude ayant toujours quelque chose d'un naufrage sur une île déserte,. la première chose à faire c'est l'inventaire de la malle de Robinson. Le moi a dans sa nature d'être insulaire, tout comme il a aussi dans sa nature d'être social. Pour comprendre à quel point il a besoin de société, il lui faut d'abord

prendre conscience de son insularité. La solitude appelle la société, tout comme la société appelle la solitude. Ce double mouvement de contraction et d'expansion est naturel à l'âme, et sous-tend tout son effort de conquête d'elle-même et du monde, de conquête d'elle-même sur le monde, et de conquête du monde pour elle-même.

Traiter le monde familier comme sa chose est tout naturel à l'enfant, et même l'adulte s'y laisse souvent entraîner. Mais le monde ne se laisse pas faire, et nous rejette à notre tour dans la condition de « chose ». Nous nous sentons réduits à notre volume corporel, à notre poids de chair, à notre aspect élémentaire de bipède quelconque, perdu dans la masse des autres bipèdes. M'étant installé dans mon île, je m'étonne que le monde entier ne se penche pas avec intérêt sur ce que mon cas a d'extraordinaire, d'absolument unique et passionnant, puisque c'est le mien! Si, à cet instant, grâce à l'usage le plus simple, mais aussi le plus essentiel, de ma raison, je parviens à voir mon cas comme un parmi d'autres, à le généraliser, le premier pas se trouve franchi dans le sens de la conquête de moi-même sur moi-même, et le dialogue de moi à moi, fondement de tous les autres dialogues, est amorcé. Une question, en effet, ne trouvera d'écho en moi, que si je me la suis déjà, plus ou moins confusément, posée à moi-même, si je me suis de quelque manière déjà sensibilisé au problème. Comme le dit encore Lavelle : « La difficulté n'est pas seulement de former une société avec autrui, c'est d'abord de former une véritable société avec nous-même. » Ayant pressenti la solitude des autres, nous avons commencé déjà à surmonter la nôtre.

En réalité, toute perception, même la plus élémentaire, me renvoie déjà à autrui, car, en tant que perçu par la raison, l'objet connu se donne pour universellement connaissable, c'est-à-dire pour objet de communion entre moi et les autres. C'est pourquoi un certain regard, sous-tendu de raison, réellement attentif, porté sur une pierre, une touffe d'herbe ou une racine d'arbre, peut me tirer de ma solitude, de mon rêve éveillé, et me replacer dans le monde des relations sociales, servir de tonique à ma vie languissante et me rejeter dans la douloureuse, mais digne possession de moi.

Ayant franchi le seuil, nous voici donc introduits dans la cathédrale silencieuse de notre solitude. Ce silence, je l'entends à l'écho amplifié qu'il me renvoie du moindre battement de mon cœur. Armé de l'universalité de la raison, l'oreille tendue, je suis à l'écoute de moi-même. Moment capital, que l'on n'aborde pas sans quelque frisson. Une fois désembrayé du monde, tout, au moins en principe, me devient possible. Je flotte entre ciel et terre, assis sur la nuée glorieuse du libre-arbitre, déconnecté de tout, sauf de moi. Car dans la cathédrale de ma solitude, ce qui occupe la place du tabernacle, c'est ma liberté. C'est elle qui fait de moi un être essentiellement seul. La décompression brutale de l'âme, subie par l'enfant qui se voit pour la première fois seul, je l'ai réalisée cette fois en laboratoire, avec les contrôles scientifiques adéquats, la main sur le robinet à pointeau et l'œil sur le manomètre.

Voici le texte d'un excellent témoignage, fourni par une personne qui se trouve pour la première fois totalement livrée à elle-même, et qui s'essaie à nous décrire ce qu'elle ressent :

« Une des choses qui déconcertent le plus est la liberté sans limites (...). Elle a quelque chose d'anormal, d'asocial (...). En somme, il faut arriver à exister pour soi-même comme les autres ont autrefois existé pour nous. Il faut apprendre à tout conjuguer à la voix réfléchie : *se* faire à manger, *se* sortir, *se* faire beau, *se* tenir compagnie, *se* parler, *se* fixer un horaire, etc... »

Cette « réflexion » sur sa solitude, qui lui donne valeur universelle, est déjà un authentique, bien que pauvre remède à la solitude, car les hommes ne demeurent séparés que dans la mesure où, se repliant sur eux-mêmes, ils ne trouvent de contact qu'avec la partie individuelle de leur être propre, c'est-à-dire avec les frissons de leur corps et de leur amour-propre. Et en effet, notre témoin poursuit : « En même temps, on sent qu'il faut que l'on garde en équilibre des rapports sociaux. Ce n'est pas très facile. On a parfois l'impression de flotter tellement on se sent détaché. Je crois qu'il faut à tout prix se recréer des attaches. »

Comme on le voit, les rapport sociaux, qui avaient d'abord

existé tout naturellement, sans nette prise de conscience, sont à présent devenus problématiques : ils nécessitent, pour être rétablis, un libre choix, ils revêtent un aspect de gratuité jusqu'alors inconnu. La solitude a été la condition nécessaire pour qu'on s'aperçoive que l'amitié avec les êtres est à la fois le devoir de chaque être, et son être même. « Chaque être est un premier commencement : il possède une initiative qui lui est propre, qui a une valeur absolue. Pour que cette initiative soit respectée, il faut qu'elle ne soit jamais subordonnée à une autre : alors seulement peuvent exister les rapports de personne à personne », ainsi s'exprime encore Lavelle, nous éclairant sur la différence capitale qu'il y a entre, d'une part, l'avidité de parasite avec laquelle l'être frustré recherche la compagnie des autres, tout en demeurant bien incapable de sortir d'une solitude qu'il n'a jamais osé regarder en face, et, d'autre part, l'humble requête, toute pleine de pudeur et de discrétion, qu'adresse à la gratuite disponibilité d'autrui celui qui, tremblant mais audacieux, a osé pénétrer dans le sanctuaire de sa propre solitude. Avec la reconnaissance de sa solitude et de la liberté d'autrui, un pas important vers la guérison est accompli. Mais celle-ci est encore loin d'être parfaite.

En reconnaissant à autrui une nature insulaire et libre à l'instar de la mienne, le besoin que j'éprouve de sa compagnie cesse d'être revendicateur. Dans la mesure où je me résous à tenter de nouer avec lui, je m'approche de lui humblement, portant en moi mon vide intérieur comme un vase fragile, mais tout prêt à lui faire accueil, à faire accueil à tout de lui. A tout, car je sais à présent que pour en faire un compagnon, et non une poupée avec laquelle je vais « jouer école », il est nécessaire que je l'accepte dans sa totalité de personne, que je ne le traite pas comme une chose. Sinon, je retombe dans la dialectique inassouvissante du maître et de l'esclave, je le traite comme une pauvre servante, taillable et corvéable à merci par l'enfant gâté que je suis. Cette acceptation totale ne peut cependant se résoudre en abdication de moi-même, car dans un vrai dialogue il faut être deux égaux. Aussi dois-je maintenir la qualité propre de ce vide intérieur qu'est ma liberté, tout en augmentant sa capacité jusqu'à y faire place à la liberté de l'autre. A ce prix

seulement nos espaces intérieurs vont s'ajouter, et notre rencontre sera libératrice.

Si l'accueil est, en principe, total, il demeure indispensable qu'ils soit aussi prudent. Il faut avoir accepté que la rencontre peut absolument tout remettre en question dans notre vie, acceptation difficile, qui ne va pas pour notre moi sans quelque désarroi ni sans quelque amertume. Il faut cependant ne pas se jeter en l'autre comme la mer dans un polder dont la digue a été rompue, tout comme il ne faut pas que l'accueil que nous lui ménageons en nous ait la même avidité de papier buvard pour le liquide qui l'abreuve. Les premières amitiés d'enfant ont ce caractère torrentiel, mais chacun sait que les torrents, à la saison sèche, ne sont plus que des traînées de cailloux. La pudeur, la retenue sont donc requises, sinon l'expérience ayant tourné à l'échec, notre solitude risque de nous revenir, aggravée d'amertume et de désillusion. Et cette solitude du second degré sera plus difficile à guérir que la première. Pudeur et retenue ne signifient pourtant pas calcul, analyse. Nous n'allons pas vers un être parce qu'il a telle ou telle qualité, nous ne recherchons ni sa bonté, ni sa droiture, ni son intelligence, mais lui bon, lui droit, lui intelligent, et finalement lui inconnu, lui capable de changer, lui libre, lui comme source inépuisable d'initiatives qui risquent de me décevoir ou de me blesser, mais me permettent aussi d'espérer un bonheur toujours neuf et jaillissant. Tant que nous demeurons au plan de l'analyse d'autrui, que nous nous contentons d'épier avec plus ou moins de sympathie ses mœurs, nous demeurons en réalité perchés sur notre île, hésitants à nous mettre à l'eau. Et pourtant, notre liberté possible ne se transforme en liberté réelle que par l'acte où prend naissance une société vivante. Pour qu'une telle société naisse, il ne suffit pas de l'avoir conçue comme possible, même si déjà nous l'imaginons sous l'aspect concret qu'elle prendra avec tel être, même si nous avons déjà engagé le dialogue sur le plan des idées. Tant que l'intelligence seule est engagée, je demeure encore dans ma solitude; pour en sortir, il faut — à quelque degré — l'amour, il faut l'engagement de la volonté.

Mais après ce que nous avons dit de l'impossibilité de définir

à priori les limites de mon engagement, de circonscrire ce que je suis résolu à accepter de l'autre, m'engager ainsi n'est-ce pas la perte de tout contrôle sur ma vie, n'est-ce pas l'aventure, la course à l'irréparable? Sur quoi fonder notre association, si chacun doit demeurer libre d'en faire l'usage qui lui plaît?

De telles appréhensions ne sont sans doute pas parmi les moindres causes de beaucoup de solitudes plus ou moins subies, plus ou moins choisies. Tant que les forces de la jeunesse, qui travaillent au profit de la vie, dominent en nous, le risque à courir n'est qu'un charme supplémentaire à celui de la rencontre. Mais, après chaque déception, la solitude se creuse et change de nature, les dons de sympathie facile, d'adaptabilité aisée, cette mise de départ que nous concède la jeunesse s'est dissipée. Le besoin de communier avec autrui en arrive parfois à s'effacer, mais plus souvent il demeure au fond de nous, exacerbé mais craintif. Et cette crainte, qui supprime notre spontanéité, nous retire en même temps le charme qui nous attirait l'amitié. Que de vieux cœurs, encore capables d'amour, et irrémédiablement solitaires, parce qu'ils ne peuvent plus croire aux bienfaits de l'amitié!

Toute rencontre exige une sorte d'acte de foi. Pour que cette foi résiste à l'épreuve, il faut qu'elle se repose dans son véritable fondement : la présence en autrui de la radicale gratuité du don de soi que j'aprouve immédiatement en moi-même. Ma foi se repose en sa fidélité, en son libre propos de m'ouvrir les portes de sa solitude intérieure, non pour que je la comble — j'en serais bien incapable — mais pour que je l'accroisse de ma propre solitude. La résonance de mon moi en toi, et de toi en moi doublent les capacités de nos âmes, et peuvent même nous amener sur la voie qui mène à l'absolue solitude qui est en même temps l'absolue plénitude. Car la plus dangereuse des illusions serait de croire que la solitude à deux est une solution suffisante du problème fondamental de la condition humaine. Les inconsolables, ce sont ceux qui l'avaient cru possible, et qui ont — souvent à cause de leur illusion même — perdu le partenaire dont ils attendaient trop. Et supposons par extraordinaire que j'atteigne un instant à la satiété de mon besoin de communion avec autrui : cette satiété même me renverrait à ma solitude, et

cette fois de façon désespérée, puisque j'aurai eu l'illusion d'avoir touché les bornes de ce que peut m'apporter l'autre.

En fait, la dialectique interne de toute rencontre comporte de ces instants de solitude relative, où les richesses mêmes de l'expérience commune demandent à être savourées dans la solitude, et en quelque sorte digérées, pour faire place à un appétit tout neuf. Si ces oscillations se produisent entre deux êtres en bonne santé spirituelle, elles auront pour fruit normal d'approfondir le plan où se situe la rencontre des âmes.

Ainsi, après avoir d'abord réalisé — comme dans l'abstrait — notre vocation à la rencontre avec autrui, nous la réaliserons peu à peu en tant que rencontre avec tel être particulier, que notre fidélité redécouvre chaque fois que sa liberté, sa solitude foncière nous le dérobent, comme aussi chaque fois que, pour le mieux rencontrer, nous nous sommes écartés de lui, ou, pour mieux dire, nous nous sommes enfoncés dans le grand vide de notre commune solitude, agrandissant sans cesse, tout en le simplifiant, le champ de nos échanges.

L'égoïste, radicalement incapable de communier avec autrui, n'en est pas pour autant indépendant. Bien au contraire, il est souvent hypnotisé au suprême degré par l'opinion qu'ont les autres de lui. Son moi anémique est plus que tout autre incapable de se suffire : sa vanité le livre totalement au regard des autres, à la considération des autres ; il n'est pas d'homme qui soit si peu lui-même que le fat. Il a un besoin radical de la médiation du regard d'autrui pour soutenir sa falote existence. Au contraire, la rencontre authentique et féconde, qui fait aussi usage de la médiation d'autrui pour fonder la conscience qu'on y prend de soi-même, ne l'achève pas à moi, elle n'a pas le *moi* pour terme. C'est dans le fruit de la rencontre que se produit la communion, et que s'exalte la personne de chacun des partenaires. Pour les parents, ce sera dans l'enfant, pour l'équipe se sera dans l'œuvre, pour les disciples et le maître, dans la vérité, pour les danseurs, dans le rythme, pour les amis en général, dans l'univers commun qu'ils ont créé ensemble. En créant l'œuvre commune, chacun des partenaires, en vérité, se crée en l'autre, et crée l'autre en soi. Ici encore une page de Lavelle dira

mieux que nous ne pouvons songer à le faire les conditions de cette « co-création de soi et d'autrui, indivisiblement par autrui et par soi ». « Il n'y a en moi, quand je suis seul, qu'un faisceau de puissances, dont j'oublie souvent que, pour s'exercer, elles ont besoin d'une invitation et d'un secours. Être solitaire, c'est être incapable de les mettre en jeu parce qu'elles ne reçoivent aucun appel. Or cet appel, elles ne peuvent le recevoir que d'un autre être; et je ne puis y répondre sans qu'il se produise entre cet être et moi une communion qui, au lieu de limiter notre indépendance, l'épanouit dans une collaboration consentie et aimée. Et elle se réalise peut-être sous sa forme la plus spirituelle et la plus pure lorsque la présence sensible ne nous est plus donnée, comme dans la mort, ou ne nous a jamais été donnée, comme dans certaines lectures, où le sentiment de séparation que le corps contribue toujours à maintenir entre les êtres les plus unis semble aboli. »

Nous n'avons pas voulu tronquer ce beau texte, bien que nous soyons moins d'accord avec sa dernière partie. Moins idéalistes que Lavelle en philosophie, si nous admettons que les corps séparent tout en unissant, nous admettrions moins facilement que l'absence des corps procure ipso facto une communion plus intime des âmes. Mais passons, car nous ne philosophons ici que pour découvrir la voie vers la communion. Disons seulement que se complaire dans la société des absents risque de nous rendre absent à ceux qui autour de nous ont besoin de notre active présence. Le détour serait trop long que d'étudier à quelles conditions la compagnie des absents est un légitime remède à la solitude.

Cernons encore une fois, avant de passer au second remède à la solitude, qui se trouve dans la valorisation de la solitude elle-même, les principaux écueils sur le chemin de la première solution : la rencontre féconde d'autrui.

Il n'y a pas d'homme, même quand il cherche à donner à d'autres ce qu'il a en lui de meilleur, qui soit absolument assuré de ne pas vouloir régner sur eux. Que dire de ceux qui détiennent la moindre parcelle d'autorité temporelle? Les plus exigeants réclament un don du cœur, qui est la seule chose au monde que l'on ne puisse pas réclamer. Les plus délicats trem-

blent et se mettent à douter de la valeur des biens auxquels ils sont le plus attachés, au moment où ils voient les autres les poursuivre en suivant leur exemple.

Attention aussi aux complaisances mutuelles, qui font naître les groupes clos, les chapelles. La seule communion réelle est transindividuelle, chacun apporte à l'autre une révélation, mais ce qu'il révèle lui est une nouvelle fois révélé à lui-même, à l'instant où il le voit accepté par l'autre. Chacun s'oublie, non pour l'autre, mais pour la vérité découverte qu'il participe avec l'autre.

Même une telle communication des âmes dans une vérité objective ne suffit pas à créer entre deux êtres une communion véritable : celle-ci ne peut résider que dans la volonté. Car la volonté cherche l'être derrière l'idée, et ne se sert jamais de l'idée que comme moyen. La volonté, dans sa forme la plus haute, est création, c'est-à-dire générosité pure. Mais le seul terme qui soit digne d'elle, c'est une autre volonté qui, dès qu'elle se délivre à son tour de l'égoïsme, communie avec la première dans l'exercice d'une activité qui a la même source et la même fin, qui est à la fois personnelle et réciproque, et qui donne toujours à la conscience cet élan intérieur que nous nommons amitié ou amour. Avec Gabriel Marcel concluons que la rencontre de deux êtres est le fruit d'une « invocation » mutuelle. Pour que deux sujets s'unissent dans l'amitié ou dans l'amour, il faut que chacun adresse plus ou moins clairement à l'autre un *sois-avec-moi*. Je n'abdique pas en ta faveur, et je ne veux pas t'asservir ; mais je ne me replie pas davantage sur moi et je ne te tiens pas à l'écart. La volonté de participation nous rend l'un à l'autre perméables.

Insensiblement, les exigences même de la rencontre nous ont ainsi conduits à deviner, par-delà les deux partenaires, comme un témoin secret, qui donne à leur rencontre son sens, qui est par-delà ce que chacun apporte en propre à la communauté, et qui cependant est le véritable partenaire que chacun cherche à saisir à travers l'autre. Ce qui tue l'*être-ensemble*, c'est d'avoir cessé d'être transparent à cette promesse d'infinis développements, pour limiter la rencontre à son indigence présente, car cette exigence de tout réaliser, de ce qui constitue les biens de

la communauté, dans l'instant présent, fait de celle-ci un pacte sordide dont est bannie l'espérance. La promiscuité de tous les instants, qui a l'apparence d'un manque total de solitude, est en réalité la plus cruelle, la plus destructrice des solitudes.

Si l'amour humain le plus authentique n'abolit pas la solitude, si, au contraire, il se nourrit dans la solitude et de solitude, on peut prévoir qu'amour parfait et solitude parfaite devront de quelque manière coïncider. La parole de saint Bernard nous invite à le penser : *O beata solitudo, o sola beatitudo!* La solitude pourrait donc devenir plénitude? Essayons de voir comment.

Dès le départ, disons que si la solitude peut être un paradis, elle n'en demeure pas moins un paradis difficile. La solitude est tout le contraire d'une solution facile de nos problèmes sociaux, elle n'a rien d'un doux refuge.

Après un choc brutal, il se peut que l'isolement soit le meilleur traitement de notre être en déroute, mais ce ne sera là qu'une étape, une réduction momentanée de notre activité vitale, du régime de nos échanges avec l'extérieur, un peu comme on refroidit à présent l'organisme pour ralentir sa vie, et permettre certaines réparations délicates de nos organes. Ces bienfaits de l'isolement ne sont pas à dédaigner, mais ils ne constituent pas la véritable solitude béatifiante, qui n'est pas assoupissement mais éveil plus total à soi-même, à Dieu, et finalement au monde retrouvé, mais sur un plan absolument neuf.

On ne peut soutenir le poids de sa destinée que si on la convertit en vocation. Ainsi que nous l'avons dit, la solitude est un amplificateur grâce auquel les mouvements secrets de notre être prennent assez de relief pour s'imposer à la conscience. Les tentations, au moins certaines tentations, y sont plus violentes, mais certaines incitations au bien ne se révèlent, elles aussi, que dans la solitude. Dieu et le diable nous y rendent visite, car ils sont assurés de nous trouver chez nous. Saint Augustin a pu dire : « Nous ne sommes jamais moins seuls que lorsque nous sommes seuls. » Toute situation de solitude doit donc être

interprétée comme un appel à une prise de conscience plus claire de nos tendances fondamentales, à une purification plus poussée de nos pulsions mauvaises, à une libération plus complète de nos tendances heureuses. Si certaines rencontres avec soi-même ne se font qu'à l'occasion de la rencontre d'autrui, d'autres au contraire, n'ont lieu que dans la solitude. Avoir regardé sa solitude en face peut conduire dans deux sens opposés, mais qui peuvent être tous deux salutaires : chercher le contact avec l'autre, dans une plus grande lucidité et avec une plus grande liberté intérieure, ou au contraire décider d'accueillir la solitude, que l'on n'a pas choisie, comme une grâce et partir courageusement à la recherche du sens de l'épreuve, sans rien faire pour la diminuer. On ne peut conseiller dans l'abstrait l'une ou l'autre de ces conduites. C'est après s'être mis en face de sa solitude présente, après avoir apprécié ses forces,et toutes les données de la situation, qu'il faudra que chacun opte. Et il existe aussi des choix intermédiaires, où, tout en atténuant l'âpreté de la solitude par quelque compagnie, on en réserve cependant une part comme un don divin, qu'il ne faut pas laisser se gaspiller. Il ne faut cependant pas se leurrer soi-même, et prendre pour une acceptation courageuse de sa solitude, ce qui n'est que la décision de profiter de l'occasion qui s'offre pour avoir un peu la paix!

Mais il arrive aussi que les circonstances ne laissent aucun choix, et nous enferment vivants dans une tombe de silence et d'angoisse, ou bien encore nous imposent la présence autour de nous, à toute heure, d'une compagnie que nous n'avons pas choisie et qui n'est en rien capable de communier avec les dispositions de notre âme. J'en prendrai un exemple dans la Bible, en somme assez peu connu : celui d'Esther, cette jeune Juive introduite dans le harem d'Assuérus, élevée par le shah au rang de première épouse, et entourée d'ennemis. Sa prière nous livre la profondeur de son âme en des termes sobres, mais d'un accent personnel extrêmement fort : « Mon Seigneur, qui êtes seul notre roi, secourez-moi dans ma solitude, moi qui n'ai pas d'autres recours que vous, car le danger me menace, je le touche déjà de mes mains! J'ai appris dès mon jeune âge, au sein

de ma tribu, que vous, Seigneur, avez pris Israël de préférence à toutes les nations, et nos Pères de préférence à tous leurs ancêtres pour votre héritage éternel, et vous avez accompli en leur faveur toutes nos promesses. Et maintenant, nous avons péché en votre présence, et vous nous avez livrés aux mains de nos ennemis, parce que nous avons rendu hommage à leurs dieux. Vous êtes juste, Seigneur, ... ne livrez pas votre sceptre à ceux qui ne sont rien, afin qu'ils ne se rient pas de notre ruine... Souvenez-vous, Seigneur, faites-vous connaître dans le temps de notre affliction et donnez-nous du courage, Roi des dieux et Dominateur de toute puissance!... Délivrez-nous par votre main, assistez-moi, moi qui suis seule et n'ai que vous, Seigneur!... Vous savez la contrainte que je subis... Jamais depuis le jour où j'ai été amenée ici, jusqu'à présent, votre servante n'a goûté la joie, si ce n'est en vous, Seigneur Dieu, Dieu d'Abraham! O Dieu, qui l'emportez sur tous en puissance, exaucez la prière de ceux qui n'ont aucun autre espoir, délivrez-nous de la main des méchants, et tirez-moi de l'angoisse! »

Pour saisir toute la valeur de la prière d'Esther, citons encore quelques lignes d'un témoignage déjà utilisé plus haut : « La solitude avec de gros soucis, avec un secret dont on ne peut se libérer, des difficultés d'argent, avec la haine ou le ressentiment qui font suite à un tort subi, c'est vraiment pour vous conduire aux pires folies. » Esther a pris refuge en Dieu. Au milieu de la promiscuité du harem, des divertissements païens, des cérémonies officielles, des intrigues de cour, elle est bien plus cruellement seule que le prisonnier dans son cachot. Elle ne peut même pas se réfugier dans la compagnie de son âme, de ses pensées, alors elle se tourne vers le ciel. Toute autre issue étant coupée, elle échappe aux contraintes inhumaines en fuyant vers le haut. Lisons encore ces mots de Simone Weil, qui a certes su ce qu'était la solitude inhumaine de la misère : « Par moments, une violence extérieure crée le sentiment de vide. Mort soudaine, trahison, absence d'un être cher, perte soudaine de quelque chose à quoi la pensée de l'avenir était accrochée. Oscillations. Il y a vraiment un vide, car il y a dans l'âme une énergie non orientée. S'épuise alors en mouvements désordonnés. Se faire soi-même une telle violence? Il faut que ce soit la

grâce qui la fasse. La grâce comble, mais elle ne peut entrer que là où il y a un vide pour la recevoir, et c'est elle aussi qui fait ce vide. L'âme touchée par la grâce doit porter des fruits surnaturels ou se dessécher (Judas). Il ne lui est plus permis de porter simplement des fruits naturels. »

Il y a vraiment un vide, il y a dans l'âme une énergie non orientée. Si cette situation se prolonge, c'est la folie, ou l'atrophie du cœur, à moins que, comme Esther, on ne la réoriente dans le cri de la prière. Alors la grâce vient opérer le dépouillement nécessaire, et remplace les fruits naturels, devenus impossibles, par des fruits surnaturels. L'épreuve trouve son sens. Dépouillée de tout, y compris de ses richesses intérieures, par cette solitude sans solitude qui est la plus terrible de toutes, l'âme n'a strictement plus qu'un seul recours : le témoin intérieur qui lui est plus intime qu'elle-même, plus profondément sien que sa conscience même. Esther y reconnaît le visage du Dieu de la Révélation, qui a fait sortir Abraham de la ville d'Ur pour le lancer dans la solitude et l'insécurité du désert. Elle clame vers lui, prenant appui sur la dernière chose qui lui soit laissée, la conscience de sa fidélité à son Dieu. Et c'est exactement sur ce point que la solitude de Job dépasse encore la solitude d'Esther. Paradoxe qui ne doit plus à présent nous sembler étrange, c'est *au milieu de ses sages amis* que Job nous apparaît seul, bien plus seul qu'au moment où, sans témoins, il grattait ses ulcères sur son fumier. Car ses amis, scandalisés de lui voir refuser la responsabilité de son malheur, s'efforcent de *lui retirer l'appui de sa conscience*. En effet, Job, dans ses clameurs vers Dieu, revendique la justice à laquelle il croit avoir fait droit. Mais n'a-t-il pas raison lorsqu'il clame à ses amis qu'ils n'ont pas à s'interposer entre lui et Dieu, et venir prendre la relève de sa conscience, à leur sens défaillante? « Le malheureux a droit à la pitié de son ami, leur dit-il, eût-il même abandonné la crainte du Tout-Puissant. Mes frères ont été perfides comme le torrent, comme l'eau des torrents passagers. La glace alimente leurs eaux sombres, il grossissent à la fonte des neiges; mais dès la saison sèche ils tarissent, ils s'évanouissent sous l'ardeur du soleil. Les caravanes, comptant sur eux, quittent la piste et se perdent, leur confiance est déçue, arrivés sur leurs bords, ils

restent ébahis. Tels vous êtes pour moi à cette heure : à ma vue, saisis d'effroi, vous vous dérobez. »

La position de Job est encore plus inconfortable que celle d'Esther, car il est tenté jusque dans sa foi, et le problème du mal se pose à lui dans son actualité la plus accablante. Mais Job, malgré la pauvreté des clartés divines accordées dans l'Ancien Testament sur la vie future et les rétributions dans l'au-delà, demeurera dans le droit fil de sa destinée. Lui aussi, comme Esther, regarde vers le haut, avec un regard plus angoissé encore, plus interrogateur que celui de la reine d'Iran. Inlassablement, il clame, car les doutes ne sont pas l'infidélité, et il est des heures où, sans doute, le blasphème a plus de valeur que le sombre silence : « Je suis en proie à la corruption, ma vie s'échappe pour jamais, laisse-moi Dieu, car mes jours ne sont qu'un souffle. Qu'est-ce donc que l'homme pour en faire un tel cas, pour fixer sur lui ton attention, pour l'inspecter chaque matin, pour le scruter à tout instant? Cesseras-tu enfin de m'épier pour me laisser le temps d'avaler ma salive? Si j'ai péché, que t'ai-je fait à toi, observateur attentif de l'homme? Pourquoi m'as-tu pris pour cible? Pourquoi te suis-je à charge? Ne peux-tu tolérer mon offense, passer sur ma faute? Car bientôt je serai couché en terre, tu me chercheras et je ne serai plus... O terre, ne couvre pas mon sang, et que mes cris montent sans trêve. A cette heure même j'ai un témoin dans les cieux, là-haut se tient mon défenseur. Ma clameur sera mon avocat auprès de Dieu, tandis que devant lui coulent mes larmes. Qu'elle plaide la cause d'un homme aux prises avec Dieu, comme un mortel défend son semblable. » « La colère de Dieu s'est allumée contre moi, il a éloigné de moi mes frères, mes amis se sont détournés de moi, mes proches m'ont abandonné, mes intimes m'ont oublié, les hôtes de ma maison et mes servantes me traitent comme un étranger, je suis un inconnu à leurs yeux. J'appelle mon serviteur et il ne répond pas, je dois moi-même le supplier. Mon haleine répugne à ma femme, mes propres frères, je les dégoûte, les gamins me témoignent le mépris, quand je me dresse, ils se moquent de moi, tous mes intimes m'ont en horreur, ceux que j'aimais se tournent contre moi. Pitié, pitié

pour moi, ô vous mes amis, car c'est la main de Dieu qui m'a frappé. Pourquoi vous acharner sur moi comme Dieu lui-même, pourquoi dévorer ma chair? Je sais que mon défenseur est vivant, que lui, le dernier se dressera sur terre. Une fois ma peau détruite, je l'apercevrai; hors de ma chair, je verrai Dieu. Celui que je verrai sera pour moi, à mes yeux il n'apparaîtra plus indifférent! Je plaiderai ma cause devant lui, je saurai les raisons qu'il veut m'opposer. M'opposerait-il la grandeur de sa puissance? Jetterait-il tout son pouvoir dans le débat? Non, il n'aurait qu'à m'écouter, il reconnaîtrait dans son adversaire un homme droit et je ferais triompher ma cause. Mais si je vais à l'orient il est absent, à l'occident je ne l'aperçois pas, je le cherche au nord sans le découvrir, il demeure invisible au midi. Et pourtant toutes mes démarches, il les connaît! »

Silence de Dieu, suprême douleur de celui que tous ont abandonné, *mode suprême de la présence divine. Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* clamait le Crucifié du Calvaire, qui cependant la veille avait dit à ses disciples : *Voici que vient l'heure, et elle est venue, où vous vous disperserez et me laisserez seul,* mais moi je ne suis pas seul, *car le Père est avec moi.* Solitude du Christ, solitude de Dieu, insondables mystères et cependant lumières sur notre destinée, espérance de ceux qui n'ont plus d'espoir. *Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien, mais parce que je vous ai tirés du monde en vous choisissant, à cause de cela le monde vous hait.* Songeons à Esther pour laquelle la haine du monde a été le signe du choix de Dieu. Abraham au désert, Moïse au désert, Élie au désert, Jean-Baptiste au désert, Jésus au désert, et Jésus tenté au désert. Solitude et élection divine semblent bien inséparables. A côté de la solitude du chartreux, il y a celle du petit curé de campagne, et celle du vicaire de banlieue rouge. Le témoin est toujours seul, le prophète toujours solitaire, car son regard voit plus loin que le regard des autres hommes, car sa sollicitude s'étend à de plus vastes justices, à de plus amples miséricordes, à une paix qui n'aura pas de fin. Le prophète est triste comme une femme en travail, triste comme l'Église, dont l'Époux est absent; il sème dans les larmes, droit

devant lui, seul. Solitude acceptée, solitude nécessaire, mais aucunement béate, nullement ouatée, pas du tout romantique. Un seul compagnon : l'Esprit, le maître intérieur, qu'il faut remettre au Père au sein des heures d'agonie. *Et moi,* dit le Christ, *je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il soit avec vous toujours, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure auprès de vous et qu'il est en vous. Je ne vous laisserai pas orphelins, je reviendrai à vous.* L'Esprit, donc, et aussi la promesse de *Son* Retour.

Nous l'avions laissé entendre (lorsque nous avons tenté de montrer que le volume de notre solitude intérieure s'accroît de celui de l'être aimé qui nous fait accueil), l'amour parfait serait aussi, en quelque sorte, solitude parfaite, et aussi, identiquement, plénitude parfaite. Reprenons une dernière fois Lavelle et voyons comment s'achève sa pensée sur la communion entre les êtres : « Chaque être est un premier commencement : il possède une initiative qui lui est propre, qui a une valeur absolue et qui le met directement en rapport avec Dieu. Pour que cette initiative soit respectée, il faut qu'elle ne soit jamais subordonnée à une autre, alors seulement peuvent exister des rapports de personne à personne. » Et ailleurs, à la suite de la phrase que nous avons déjà citée : « L'amitié avec tout ce qui vit est à la fois le devoir de chaque être et son être même. C'est Dieu même qui lui devient présent et qui lui découvre, avec le principe qui le fait vivre, la fin qui suscite son activité et l'oblige sans cesse à se dépasser. » Et pour conclure, ce mot de Gabriel Marcel : « A travers les *tu* en qui l'on espère, c'est le Tu absolu qu'on poursuit. »

Ceux qui acceptent la voie ardue de la solitude, par fidélité à l'appel du vigneron qui taille les gourmands pour que le fruit soit beau, ne se coupent-ils pas de la règle, pourtant universelle, de l'amour du prochain ? Le cas n'est certes pas posé à l'apôtre, dont la très réelle solitude se concilie avec des rapports fréquents avec les âmes. Mais qu'en était-il des Pères du désert, et des nombreux chrétiens qui ont, dans la suite, suivi leur exemple ? Remarquons tout d'abord, avec une carmélite, que lorsque l'oc-

casion s'en présentait, le devoir de charité apparaissait aux Pères du désert comme une fête. La charité n'a plus toute sa fraîcheur lorsqu'elle n'a pas jailli du silence de la solitude. Ce qu'il faut aussi noter, c'est l'extraordinaire « bon sens » dont font preuve des hommes qui mènent pourtant une vie en dehors de tout ce qui préoccupe le monde. Les solitaires furent très souvent, par un paradoxe qui n'est étrange que pour ceux qui ignorent les voies profondes de l'action spirituelle, à l'origine de transformations importantes de la société de leur époque. Les problèmes de leur temps ne leurs sont pas étrangers, mais, dans leur méditation solitaire, se réduisent aux lignes maîtresses, en sorte que, éclairés par la vive présence divine dans leur âme solitaire, ils trouvent en elle, et en elle seule, une véritable solution. Le cas est patent pour le patron de la Suisse, Nicolas de Flue, qui sauva le catholicisme dans son pays par une seule et discrète intervention à la diète de Stans. Le don de « voyance » n'est pas une piperie dans ces hommes, devenus les confidents de Dieu. La paternité spirituelle ne peut se développer que dans la solitude, et, en un sens, toute vie commune n'est qu'un apprentissage à la solitude.

En résumé, Dieu sépare le solitaire du monde afin de lui permettre d'abord de mieux se trouver, ensuite de se dépasser pour trouver Dieu, et, finalement, de retrouver le monde en Dieu.

Humbert Cornélis, O. P.

LA PERFECTION

C'est toujours chose délicate de vouloir préciser les rapports entre la nature et la grâce. Trop insister sur leur distinction aboutirait vite à considérer l'ordre surnaturel comme plaqué en quelque sorte sur l'ordre des réalités purement naturelles, ne le pénétrant pas vraiment. Souligner leur intime union, n'est-ce pas s'exposer, par contre, à les imaginer un peu trop à l'image l'une de l'autre, se les représentant toutes deux d'après celle qui nous est la plus connue, la plus à notre portée ? Nous risquons alors de comprendre notre vie d'enfants de Dieu comme une simple transposition sur un plan supérieur de notre existence humaine, qui la laisserait, au fond, inchangée, substantiellement semblable à elle-même.

N'y a-t-il pas quelque chose de cela dans l'idée que nous nous faisons spontanément de la perfection vers laquelle nous avons à tendre ? Elle nous apparaît à première vue comme constituée par un ensemble de dispositions vertueuses : la rectitude d'une activité dirigée, non par les réactions instinctives d'un égoïsme abandonné au libre jeu de ses désirs, mais par une recherche constante et ferme du bien. L'ordre intérieur d'une âme maîtresse d'elle-même, qui a su dominer en elle les diverses impressions de la sensibilité susceptibles de l'entraîner malgré elle là où elle ne veut pas, et qui, bien loin de tourner cette possession de soi en un vain orgueil, l'utilise pour tout soumettre en elle aux exigences de l'idéal moral. Cet idéal moral, bien sûr, nous lui donnons son vrai nom, nous savons qu'il n'est rien autre chose,

en définitive, que l'expression de la volonté de Dieu sur nous. Mais, si nous essayons de nous représenter ce qu'il exige de nous, nous le voyons sous l'aspect d'une belle ordonnance où l'ensemble des vertus s'épanouit harmonieusement : somme toute une belle réussite humaine.

Disons-le tout de suite : une telle conception n'est point fausse, certes. Il s'en faut. Simplement, comme il en arrive toutes les fois que nous croyons traduire une réalité surnaturelle en des termes purement et simplement empruntés à l'ordre naturel, cela aboutit à une vue des choses trop partielle, trop incomplète pour que cela même qu'elle contient de vérité ne se trouve plus ou moins faussé.

Nous pouvons d'ailleurs noter d'abord — mais simplement en passant, car cela est en marge de notre propos — qu'une telle conception, tout au moins si elle est trop absolue, risque d'être déjà, en elle-même, quelque peu artificielle et factice. Personne ne peut réaliser une sorte de perfection humaine totale, exhaustive. Saint Thomas enseigne que, si une nature se trouve multipliée en de nombreux individus, c'est précisément parce qu'aucun d'entre eux n'est susceptible d'en posséder à lui seul toute la plénitude. Et la psychologie confirme cette vue toute métaphysique.

Chacun a des limites qui lui sont fixées par son tempérament, par les qualités même qu'il comporte. Tel brillera par la force, l'audace, le courage, mais ces vertus lui rendront plus difficilement accessibles certaines formes d'ouverture à autrui qui demandent plus de délicatesse, une finesse d'intuition peu compatible avec les traits les plus marqués de son caractère. Tel, qui se sanctifie en se donnant généreusement à une œuvre qui le prend tout entier, acquerra par là un équilibre différent de celui où conduira la patience en de longues et pénibles épreuves. Qui enfin est exempt de ces menues faiblesses, vite remarquées des autres, mais trop profondément inscrites dans sa nature pour qu'il puisse s'en corriger tout à fait ou même en prendre clairement conscience ? Tout cela s'oppose à la pleine réalisation, dans un homme concret, de cet idéal abstrait qu'un philosophe nous pourrait proposer.

Il n'en reste pas moins que — dans une perspective que nous essayerons de suggérer tout à l'heure — nous avons à faire un effort en ce sens. Car notre vie est surnaturelle, sans doute, mais elle est dominée, et prise toute entière dans un grand mystère d'incarnation. C'est la réalité quotidienne de notre existence humaine qui doit être pénétrée par une grâce qui la dépasse, qui la transfère sur un plan nouveau, mais qui ne peut se développer qu'en s'insérant en elle, en l'assumant pour l'élever vers Dieu. Il importe, pour avoir une vue juste des choses, de souligner d'abord ce premier aspect : l'unité profonde de la nature et de la grâce. Ce ne sont pas deux réalités simplement juxtaposées, restant, au fond, étrangères l'une à l'autre. Il n'y a pas certaines choses, certains aspects qui appartiendraient à l'ordre naturel et d'autres à l'ordre surnaturel. Chacun de nos actes est un acte humain, mais est aussi l'acte d'un enfant de Dieu. C'est toute notre vie qui est une vie d'enfants de Dieu. Elle doit donc être, tout entière, l'expression de notre attitude filiale en présence de notre Père des cieux.

Mais, précisément, cette attitude filiale est une attitude toute surnaturelle. Elle est, pour chacun, la réponse à l'appel d'un amour paternel qui ne s'adresse pas seulement à tous, mais aussi à chacun, individuellement. Chacun est appelé à une perfection qui sera sa façon à lui d'entrer dans le mystère de la divine charité. Ce que nous avons à réaliser, ce n'est pas notre perfection à nous ; c'est la perfection de cette relation que nous avons, nous, personnellement, avec Dieu. Que ce soit vraiment une relation d'amour intime, confiante, dans un don de soi sincère.

Certes, cela suppose une profonde transformation de nous-même, mais celle-ci n'est pas une fin en soi, elle est un moyen ; elle est donc conditionnée par le but auquel elle tend. Et ce but ne peut être défini d'une façon absolue, universelle, encore qu'il entre dans le cadre de lois communes à tous. Pour en saisir toute la réalité, il faudrait l'atteindre en ce décret divin qui fixe pour chaque âme sa vocation surnaturelle, la manière dont l'amour de Dieu entend manifester en elle quelque chose de son infinie richesse. Elle se trouve ainsi introduite, sans doute, dans

l'immense courant de charité qui enveloppe la création entière, mais par un don qui n'en reste pas moins pour chacun un don unique, différent de tout autre, lui permettant d'avoir avec son Dieu une union tout intime et personnelle.

C'est Dieu qui conduit chaque âme par les voies que lui-même a choisies pour elle et qu'il est seul à connaître, là où il la veut, vers la réalisation de l'œuvre de grâce en laquelle s'accomplit son dessein sur elle.

Ce dessein de Dieu sur cette âme, en particulier, ne pourra être mené à bien que par une coopération personnelle, souple, vivante, où sans cesse elle se sent en sa présence, avançant la main dans sa main.

Ce n'est pas une affaire que nous puissions conduire seul. Non, certes, que notre action soit inutile. Elle est même nécessaire. Il importe d'examiner fidèlement sa conscience, de reconnaître avec clairvoyance les points sur lesquels on a davantage à faire effort pour se corriger de ses défauts, pour écarter tout ce qui, en nous, fait obstacle à la grâce, et pour affermir les dispositions vertueuses qui nous rendront plus souple à son action. Tout cela est indispensable. C'est le premier témoignage de bonne volonté qui nous est demandé. Par là se manifeste notre désir d'être vraiment bien dans la main de Dieu ; cela nous prépare à lui être plus docile.

Mais s'il est possible de réaliser ainsi quelque chose par notre propre industrie : en se dirigeant en quelque sorte soi-même vers un but que l'on s'est fixé, en choisissant les moyens les plus aptes pour y parvenir ; si l'on peut ainsi coopérer à l'œuvre de la grâce et la préparer, ce serait se faire une conception assez étriquée, trop peu surnaturelle, de la vie spirituelle que d'imaginer possible de la prendre ainsi tout entière en mains, de penser que tout pourra s'y réaliser de cette manière, au fond toute humaine.

Notre vie chrétienne est un mystère plus profond : comme nous l'avons dit, c'est une relation unique de l'âme avec son Dieu, relation vivante, personnelle. Mutuel échange dans lequel l'initiative vient de Dieu, et l'âme doit s'efforcer de répondre, en toute souplesse, entrant chaque jour un peu mieux en cette intimité

dont le secret se révèle progressivement à elle à mesure qu'elle y pénètre davantage. Elle ne peut prévoir à l'avance tout ce que sera pour elle ce vivant amour : de quelle manière ni avec quelle plénitude il la comblera, ni quels sacrifices il exigera d'elle.

Elle n'a qu'à se laisser conduire. Dieu lui-même la mènera là où il veut. Tout ce avec quoi elle a à compter : son tempérament, d'abord, et les conditions de vie où elle se trouve, les événements ou les plus menus incidents, tout a été préparé par lui, disposé d'avance en vue de l'œuvre qu'il entend réaliser en elle. De tout cela il se sert pour lui apprendre peu à peu ce qu'il veut lui enseigner : non une leçon faite pour tous et qu'un autre, l'ayant reçue, pourrait lui répéter, mais la confidence qu'il veut lui faire, le secret de cette intimité dans laquelle il la fait entrer chaque jour un peu plus profondément. C'est une éducation faite pour elle, adaptée à ce que Dieu attend d'elle ; elle doit y être accueillante, se laisser conduire là où elle ne sait pas.

Et, précisément, ce qu'elle doit apprendre d'abord, l'essentielle leçon à laquelle aboutiront toutes les autres, c'est qu'elle est conduite, c'est qu'elle est entre les mains d'un amour qui veille sur elle, qui a sur elle un dessein d'infinie bienveillance auquel il se faut prêter avec souplesse, et confiance.

Qu'elle s'habitue à deviner partout la présence de cet amour. En tout ce qu'elle rencontre en son chemin, elle peut, elle doit le reconnaître, venant à elle, venant au devant d'elle, la devançant toujours. C'est lui qui fait le premier pas, qui l'invite, par une prévenance infiniment gratuite. Et la réponse qu'attend cet amour est une confiance totale et sans ombre, qui se fait toute soumission, souplesse entre ces mains dans lesquelles elle se sent tenue. Cette réponse, d'ailleurs, Dieu ne se contente pas de l'attendre : il la sollicite, il l'éveille par une inspiration de sa grâce, il l'affermit, la soutient par une inclination secrète et forte à la fois. Plus cette âme s'abandonne, plus elle se livre à cette grâce qui prend possession d'elle-même, qui la fait toujours plus soumise, plus abandonnée, plus confiante.

Plus une âme se laisse ainsi, simplement, conduire par Dieu à travers tous les événements parmi lesquels il la fait passer, plus

elle prend conscience d'être entre les mains d'un amour qui veille sur elle avec une incessante sollicitude. Elle se sent gardée par cet amour à qui elle s'est donnée.

Elle devient elle-même, jusqu'en son plus intime, conscience d'appartenir à cet amour, de dépendre entièrement de lui.

Et la perfection — la vraie perfection *surnaturelle* — est toute en cette attitude devant Dieu, en cette pureté de notre relation d'amour avec lui, faite de ce sentiment de totale dépendance, d'entière appartenance, par lequel on entre de plus en plus dans la profondeur de ce mystère de don, de totale gratuité qu'est le mystère de la divine charité.

Ce n'est pas une simple réussite humaine. C'est autre chose. Imaginons, par exemple, une mère de famille qui s'est pleinement épanouie dans son rôle d'épouse et de mère; qui non seulement a été heureuse, mais l'a été parce qu'elle a su répandre le bonheur autour d'elle, dans l'oubli de soi, le dévouement. Sa vie a pu ne pas manquer d'austérité, mais elle l'a comblée, pourtant, dans un bel équilibre, une réelle plénitude. Mettons auprès d'elle une vieille fille que son tempérament, peut-être, ne préparait pas à surmonter l'épreuve de la solitude. Malgré sa bonne volonté, ses efforts, elle a gémi sous le poids, elle n'a jamais pu atteindre une véritable sérénité, sans aucune ombre. Et pourtant, elle a fait ce qu'elle a pu. Elle a multiplié les efforts pour vaincre l'obstacle, pour porter tant bien que mal le poids trop lourd pour elle. Humainement, on peut être tenté de dire que sa vie est une vie manquée.

Devant Dieu, laquelle de ces deux existences aura été la mieux remplie? Loin de nous l'idée de suggérer que c'est nécessairement la seconde! Mais il n'est pas non plus évident que ce soit la première. Pour chacune, Dieu et lui seul voit l'œuvre de grâce qui s'accomplit à travers des circonstances diverses, et quelle en est la profondeur et l'authenticité. Nul autre n'en peut juger.

La perfection surnaturelle n'est pas nécessairement une belle réussite humaine. Bien sûr — est-il vraiment nécessaire de le redire? — la grâce ne saurait laisser inchangée la nature où elle est déposée comme un levain qui doit faire lever toute la

pâte. Sa présence se révèlera toujours à certains signes et l'âme la plus rudement éprouvée, si elle demeure dans la main de Dieu, se reconnaîtra à une certaine paix, une sérénité, quelque élément au moins d'équilibre intérieur. Mais cela pourra parfois demeurer bien caché au fond d'un cœur tourmenté, aux prises avec une épreuve trop lourde pour lui, peut-être, mais où Dieu ne l'a placé que bien décidé à ne pas l'y laisser succomber, pour creuser en lui, dans un plus intime sentiment de son impuissance et de sa détresse, un appel plus intense et plus dépouillé de tout vers son amour qui, seul, peut nous sauver.

La seule chose qui compte, c'est précisément cette attitude devant Dieu qui se forme peu à peu à travers les conditions de vie qui sont les nôtres, et que nous n'avons pas choisies.

Ce qu'est cette attitude devant lui, ce qu'est la valeur profonde d'une âme, Dieu seul le sait. Lui seul peut dire quelles couleurs brilleront aux ailes de ce papillon qui, après s'être lentement formé, dans l'ombre et le silence, s'échappera de la chrysalide enfin brisée, au jour de notre mort.

Jusque-là, il nous faut vivre dans la foi.

Et ce n'est pas une légère épreuve.

Saint Jean de la Croix met l'essence même des purifications par où une âme doit passer pour s'élever à une perfection plus haute en un sentiment de totale impuissance devant Dieu. Sans regarder jusqu'à ces sommets — ou plutôt, peut-être, en ne les considérant pas comme d'ésotériques splendeurs, mais comme l'expression plénière d'une loi qui s'applique à toute vie chrétienne profondément vécue — ne peut-on dire qu'une des principales épreuves d'une âme qui veut être toute à Dieu, c'est le sentiment, dont elle ne peut manquer d'être envahie, de la disproportion entre l'idéal entrevu et ses pauvres réalisations? Car ce n'est pas une petite chose de se tenir devant Dieu, de tendre vers l'absolue pureté de son amour. Pureté d'humilité, de dépouillement intérieur, qui semblera bien inaccessible lorsqu'on se verra aux prises avec un égoïsme sans cesse renaissant, aux manifestations toujours nouvelles.

Qui donc oserait se rendre à lui-même ce témoignage qu'il a répondu vraiment à de si hautes exigences?

Il nous faut donc — et qu'est-ce qui pourrait nous détacher plus profondément de nous-même, et nous remettre entre les mains de Dieu dans un acte de plus total abandon ? — il nous faut donc progresser dans l'obscurité, tâcher d'exprimer de notre mieux en toutes choses une bonne volonté sincère, dont l'amour à qui nous l'offrons fera ce qu'il voudra, en son infinie miséricorde.

Dom Georges Lefebvre, O. S. B.

LA SIGNIFICATION DES PSAUMES DANS LA VIE CHRÉTIENNE

I

Dans l'Ancien Testament, entre les écrits des prophètes et les proverbes de Salomon, il y a le livre des psaumes, un recueil de cent cinquante poèmes religieux. Ces poèmes, fort différents selon le contenu, sont cependant issus d'une même inspiration. L'Histoire sainte devait cimenter leur unité.

Qui ouvre ce livre ressent le souffle d'une époque animée par l'esprit de Dieu. Les psaumes ont une histoire de plusieurs siècles. Les plus anciens sont l'œuvre du second roi d'Israël, David, ce qui nous fait remonter au passage du second au premier millénaire avant Jésus-Christ ; les plus récents datent peut-être de l'époque des Maccabées, c'est-à-dire du second siècle avant l'ère chrétienne ; ainsi la durée de la composition des psaumes s'étend sur neuf siècles.

De même que les écrits des prophètes, les psaumes traitent de l'histoire de l'ancienne alliance. Mais alors que les prophètes sont exclusivement préoccupés du destin du peuple dans son ensemble, les psaumes relatent aussi une expérience individuelle. Il ne faut pas attendre d'eux qu'ils nous décrivent la vie intime de l'âme, à la manière des modernes. L'Ancien Testament ne connaît pas l'homme comme individu en face de Dieu, sauf dans quelques écrits tardifs, par exemple dans le livre de Job et celui de la Sagesse. L'homme de Dieu vit — et d'autant plus

profondément qu'il est plus croyant — dans la vie de son peuple, ce peuple que Dieu a appelé et qu'il mène vers un événement mystérieux : la venue du Messie. Ce contexte dissout pour ainsi dire l'individualité, au point de remplacer la croyance en une survie personnelle par la conscience d'un prolongement de l'existence, après la mort, dans la vie du peuple élu et saint. Mais alors que les prophètes ne se préoccupent que du destin du peuple comme tel, les psaumes mettent également en scène l'homme individuel, tel qu'il mène sa vie personnelle au milieu de son peuple, dans l'espoir et dans la crainte, dans la joie et la souffrance, dans la lutte ou dans la méditation silencieuse.

Les psaumes avaient une grande importance dans la vie des croyants de l'ancienne alliance. Ils fournissaient la majeure partie des chants cultuels (cf. par exemple les psaumes 117 et 121). On les retrouve aux différentes fêtes de l'année.

Sans aucun doute, les psaumes ont-ils également nourri la prière personnelle des croyants, de ceux dont devait naître le Christ. Par exemple, le chant proféré par Marie lorsque, remplie de l'Esprit-Saint, elle rencontra sa cousine Élisabeth, le *Magnificat* (Lc 1, 46-55), est formé de la substance des psaumes. Jésus lui-même récita les psaumes ; parmi les dernières paroles qu'il prononça sur la Croix (Mt 27, 46), on retrouve un verset du psaume 21.

La vie de l'Église du Christ commence à la Pentecôte. L'Esprit-Saint, auquel le Seigneur a confié ses dons afin qu'il les « prenne et les distribue aux croyants » (Jn 16, 14), prend aussi les écrits de l'Ancien Testament, et, parmi eux, les psaumes, et en fait la substance de la prière de l'Église. Cela se fit lentement. Dans les premiers temps, un grand nombre d'hymnes chrétiennes célébraient Dieu à partir de l'expérience de la Rédemption. Ces hymnes ont été perdues en grande partie ; un grand dommage, car elles représentaient pour ainsi dire les psaumes chrétiens. Dans les fragments qui nous en sont conservés, la ferveur du cœur et la puissance du verbe sont saisissantes. Mais l'hérésie qui menaça gravement l'Église primitive, la gnose, avait produit elle aussi une abondante littérature hymnique et porté le discrédit sur l'ensemble de ce genre poétique. L'Église se retourna alors vers les psaumes de l'An-

cien Testament et en fit la base de sa prière officielle, la liturgie.

Récitée solennellement par le chœur des cathédrales, des monastères et des couvents, dite en silence par chaque prêtre, cette prière de l'Église est basée sur le livre des psaumes. Les cent cinquante psaumes doivent être intégralement récités au cours d'une semaine. S'y ajoutent, à certaines fêtes, des chants dont le thème répond particulièrement à l'intention de la fête, ainsi les psaumes 28 à l'Épiphanie, 21 le Vendredi Saint, 3 à Pâques et 103 à la Pentecôte. Les psaumes se retrouvent dans la liturgie de la messe; ainsi l'Introït, l'Offertoire et la Communion sont-ils des versets de psaumes anciennement récités ou chantés en entier aux différents moments de la célébration eucharistique. Les psaumes se retrouvent également dans la liturgie des sacrements et bénédictions, des obsèques, etc.

Dans le christianisme primitif, la vie religieuse tout entière devait être imprégnée des psaumes. La littérature patristique en témoigne, en particulier l'œuvre de saint Augustin. Cela continue jusqu'à l'époque médiévale : les écrits de saint Bernard rappellent à tout instant le psautier. Plus tard, la prière devient plus subjective; elle cherche une expression plus immédiate que celle des psaumes — ce qui ne lui donne d'ailleurs ni plus de santé, ni plus de vigueur ou de plénitude.

La renaissance des psaumes dans la conscience religieuse contemporaine est donc le signe d'une croissance authentique. Le mouvement liturgique restitue la prière des psaumes à la communauté. Beaucoup de chrétiens en font aussi leur prière personnelle, car ils trouvent dans les psaumes ce qu'ils cherchent en vain dans les livres de piété.

II

Pourquoi en est-il ainsi? Quel est l'apport original des psaumes à la vie religieuse?

Au sens général du mot, ce sont des poèmes religieux; des textes brefs d'un style élevé et rythmé. Beaucoup de psaumes expriment la détresse humaine et implorent le secours, pleins de confiance dans la bonté divine. D'autres manifestent la cons-

cience du péché et implorent le pardon. D'autres encore disent la reconnaisance au Dieu protecteur et secourable. Un groupe de psaumes chante la beauté de la création dont ils louent l'auteur. Un autre groupe médite la sagesse de Dieu telle qu'elle s'est révélée au cours de l'Histoire sainte et les enseignements que chaque homme doit en retirer. D'autres psaumes enfin partent d'événements concrets, tels que le couronnement d'un roi, et font apparaître derrière la figure de ce roi la figure du Roi qui doit venir, du Messie.

Que signifie tout cela pour la prière du croyant actuel? On pourrait dire tout d'abord que la valeur de ces chants consiste dans leur beauté, dans la puissance de leurs images et de leurs sentiments, bref, dans leur poésie; mais cela n'est point l'essentiel. Certes, plus d'un psaume est admirable de poésie : prenons par exemple le chant de la magnificence de la création (ps 103), ou les hymnes de louange du Créateur (ps 92, 148), ou encore les appels fervents de l'âme en détresse (ps 120, 122). Ce sont des chefs-d'œuvre, sans aucun doute; mais il serait faux de prétendre que tous les psaumes en sont. Il en est qui ne représentent pas une œuvre poétique exceptionnelle; un certain nombre de psaumes — disons-le avec tout le respect qui s'impose — témoignent même d'une qualité poétique médiocre.

On pourrrait également avancer que les psaumes expriment une sagesse religieuse particulièrement profonde, une connaissance sublime, une expérience mystique ardente. Cela est certainement le cas ici ou là, mais ne saurait représenter la valeur ultime du psautier. Il suffit de comparer les psaumes avec les textes des grands mystiques pour voir combien beaucoup de psaumes s'en tiennent à la simple vie quotidienne. On a souvent essayé de comprendre la signification des écrits bibliques à partir de ce genre de notions; on les a comparés aux œuvres philosophiques ou poétiques et l'on s'est efforcé de montrer que la Bible était encore plus que celles-ci un lieu de sagesse et de poésie. Envisager ainsi la Bible, c'est omettre l'essentiel. Le sens de l'Écriture Sainte ne se trouve dans ses qualités philosophiques, poétiques ou littéraires — pas plus que l'impor-

tance des prophètes ou des apôtres ne tient à leur valeur humaine ou à leur génie. Malgré l'indéniable grandeur humaine de l'un ou de l'autre, leur importance vient de ce qu'ils sont des messagers de Dieu.

De même, l'importance de l'Écriture Sainte vient de ce qu'elle est la parole de Dieu. Les psaumes sont aussi sa parole, sous la forme de la prière. En eux, Dieu parle de telle manière qu'il nous donne sa parole, afin que nous la lui adressions. Il la laisse se former dans le cœur et l'esprit de l'homme, pécheur, ou opprimé, ou plein de reconnaissance joyeuse pour son Créateur. Ainsi, sa parole devient la prière de cet homme sans cesser d'être inspirée par l'esprit de Dieu, son véritable auteur.

La manière d'utiliser un psaume est donc, certes, de le lire et de le méditer, mais surtout d'en faire sa prière. Si nous le faisons, le psaume nous introduit dans l'attitude religieuse qui vit en lui et nous mène vers Dieu.

Il y a encore autre chose. Les hommes qui s'expriment dans les psaumes ne sont pas des individus isolés — nous l'avons déjà vu — mais se trouvent pris dans le courant de la vie du peuple auquel Dieu a donné son alliance et qu'il a soumis à sa loi, dans l'histoire conduite par lui à travers les siècles. L'attitude qui saisit celui qui prie les psaumes n'est donc pas individualiste. Ce n'est pas une expérience et une recherche personnelles et isolées, par lesquelles l'individu comme tel rencontrerait Dieu, mais un tout dans lequel l'individu vit en plénitude.

Ce tout s'accomplit en celui vers qui tend toute l'histoire de l'Ancien Testament, le Messie, en lui, dans sa parole et dans son œuvre, celle qui constitue l'histoire du Nouveau Testament. Les psaumes continuent donc à vivre, à l'ère du Nouveau Testament, d'une vie nouvelle, chrétienne.

C'est surtout saint Augustin qui a développé cette pensée. Dans ses *Enarrationes in Psalmos,* il a interprété les psaumes dans ce sens : « Dans l'Ancien Testament, le Nouveau est caché; dans le Nouveau Testament, l'Ancien est révélé. » Ainsi, saint Augustin a vu dans la communauté de l'ancienne alliance l'annonce de la communauté de la nouvelle alliance, l'Église; dans le peuple d'Israël, le peuple futur des baptisés; dans le « moi » des psaumes, celui en qui est fondée notre existence

d'hommes sauvés, Jésus-Christ. Celui qui prie dans les psaumes, qui lutte et qui est persécuté, qui souffre et qui triomphe, c'est toujours, d'après saint Augustin, le Christ. La liturgie a admis ce principe : en beaucoup d'endroits du missel et du bréviaire, les psaumes sont compris de cette manière. Il s'agit donc là d'une interprétation surgie de la profondeur de la conscience chrétienne, d'une interprétation autorisée qui nous introduit dans le mystère de l'ordre du salut.

Certes, le caractère symbolique de la conception augustinienne a l'inconvénient de faire perdre de vue le sens immédiat d'un texte et de sombrer dans l'arbitraire. Il ne faut donc pas qu'elle fasse oublier une autre signification des psaumes, celle qui nous renvoie à la réalité immédiate de l'histoire. Elle aussi est profonde, mais sa profondeur est d'une autre nature.

III

L'homme qui parle dans les psaumes est l'homme de l'ancienne alliance. Comme tel, il se trouve dans un état particulier : il est en route, il marche vers ce qui doit venir.

Cet homme n'est pas un païen, car il croit au Dieu vivant, le Seigneur absolu, Maître du monde et de l'histoire. Ce Dieu se manifeste dans la Révélation. La première apparition — la première après l'époque patriarcale — sur le mont Horeb provoque déjà l'éloignement décisif d'Israël du paganisme (Ex 3, 15-16). Mais la révélation continue et la relation de l'homme à Dieu se développe. Le mystère le plus intime de Dieu, celui de sa vie trinitaire, n'est pas encore révélé et l'homme n'est pas encore sauvé, pas encore vraiment fils de Dieu. L'histoire est encore en marche vers le grand événement. Ce mouvement de l'histoire ne pourra être discerné qu'à la lumière de son accomplissement. L'homme des psaumes vit donc déjà dans un ordre divin, mais c'est un ordre de la préparation : celui de la loi, qui devra faire place à celui de l'amour. Plus on lit l'Ancien Testament, plus on admire la grandeur de ses personnages, la sagesse de ses pensées, la merveilleuse humanité de son déroulement, et avant tout, la rigueur de ses décisions religieuses. Et cependant, il ne faut pas oublier ce que dit le Christ du dernier des pro-

phètes : « Parmi les fils de la femme, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean, le Baptiste; mais le moindre dans le royaume des cieux est plus grand que lui. » Les deux emplois du mot *grand* renvoient à deux ordres différents, à celui d'avant la rédemption et à celui qui a été instauré par la venue du Fils de Dieu.

Nous pouvons donc dire que l'homme de l'Ancien Testament est en route : du paganisme vers le christianisme, des ténèbres vers la rédemption, du Dieu inconnu vers le Dieu révélé, du régime de la loi vers l'ordre de l'amour dans le Christ. La traversée du désert, si mystérieusement longue — elle dura jusqu'à la mort de la génération qui avait connu l'Égypte et qui avait ouvert ses mœurs et son sang au paganisme — constituait à la fois un événement historique unique et la forme fondamentale de l'existence d'un peuple en marche. Ce caractère transparaît à toutes les pages de l'Ancien Testament; c'est lui qui donne aux psaumes la signification qu'ils ont pour nous aujourd'hui.

Mais voici que l'on pourrait demander comment ce caractère peut nous concerner, nous qui ne sommes pas des païens, mais des chrétiens. En est-il vraiment ainsi? Qui peut affirmer en toute honnêteté : « je suis chrétien »?

Certes, dans un certain sens, il est chrétien. Il a la foi et il est baptisé; il est admis à pénétrer dans l'enceinte des mystères sacrés; il est initié à toute vérité par l'Esprit-Saint auquel le Christ a confié ce qui lui appartient. Mais être chrétien, cela veut dire davantage; il faut comprendre cette expression au sens d'un commencement, d'un effort, d'une démarche et d'un devenir. Nous ne « sommes » pas chrétiens, mais nous avons commencé, nous l'espérons, à le devenir. Et nous devons toujours recommencer, parce que nous nous arrêtons à tout instant; nous devons nous efforcer sans cesse de mener le commencement à la perfection, dans l'espoir de la grâce de Dieu, ainsi que saint Paul nous le rappelle. Nous sommes en marche et nous devons continuellement repartir d'un pas nouveau, parce que nous nous sommes trompés de chemin ou assis au bord de la route. Nous devons apprendre à discerner le bon chemin, à vaincre la fatigue, à distinguer les bonnes des mauvaises ren-

contres, à distinguer le vrai et le faux en nous et autour de nous...

S'il en est ainsi, et si les psaumes sont bien la prière du pèlerin, ne prennent-ils pas pour nous une importance primordiale? Ne sont-ils pas l'expression la plus authentique de celui qui est perpétuellement en route du paganisme qui l'habite encore vers ce christianisme qui l'a adopté afin qu'il puisse y approfondir son esprit, y purifier son cœur, y établir sa vie? Saint Paul voit l'homme comme un être qui passe constamment du vieux au nouveau. L'état du croyant est celui d'un devenir continu. Tel que l'ont fait la création et la chute, l'homme doit constamment devenir celui qui vit de la grâce et du salut. La réalité ancienne doit être dépassée vers celle du Christ. L'homme doit « renaître »; comme saint Jean, saint Paul emploie cette expression. Né de la réalité ancienne, de la nature, de son désordre, et de son éloignement de Dieu, l'homme doit naître une nouvelle fois, naître du Christ. Mais cette nouvelle naissance, mise en train par la foi et le baptême, doit encore s'accomplir. Elle doit devenir la trame fondamentale de la vie chrétienne. S'il en est ainsi, les psaumes seront vraiment, et dans un sens très profond, la prière du chrétien.

Cette interprétation réaliste et anthropologique ne dévalue pas l'interprétation symbolique et christologique, car c'est le Christ qui accomplit la nouvelle naissance de l'homme, le Christ encore qui ouvre, par sa venue et par son action, l'histoire nouvelle. L'interprétation réaliste offre l'avantage de préserver l'interprétation symboliste des jeux arbitraires de l'imagination.

L'interprétation réaliste fait aussi éviter certains malaises aux fidèles. Le chrétien est en effet souvent surpris ou troublé par telles ou telles particularités des psaumes : par exemple lorsqu'il voit combien l'homme d'un psaume est attaché aux réalités terrestres, ou avec quelle passion il hait ses ennemis, ou encore combien peu il se préoccupe de l'au-delà, et ainsi de suite. Tout cela n'a pourtant rien de choquant si on le comprend à partir de la conscience de l'auteur du psaume. Si on ne veut pas le comprendre ainsi, il faut recourir à de pieux artifices afin d'éviter des scandales. En vérité, l'interprétation du texte est facile. Celui-ci ne dit pas en effet : tout ce que tel homme

ressent, exprime, désire et fait, est juste et bon, mais : l'apparition, l'expression et le comportement de cet homme sont vraiment son fait ; cet homme doit devenir autre et il le peut. Nous sommes tous comme lui ; mais nous sommes en route vers la réalité nouvelle, dans l'espoir d'être peu à peu « incorporés à l'image du Christ » (2 Co 3, 18). L'inspiration qui fait de la parole du psalmiste la parole de Dieu ne dit pas : ce qui est pensé et exprimé ici est bon et doit vous servir d'exemple, mais : voyez ce qu'est l'homme et sachez que vous l'êtes aussi ; reconnaissez-vous dans ce miroir et ouvrez-vous à Dieu comme vous êtes ; recommencez l'œuvre de transformation dont le Christ vous a rendus capables.

Ceci donne une signification particulière à tout ce qui se trouve dans les psaumes. Cet homme trop attaché aux réalités terrestres, il est aussi en nous ; de même celui dont la haine est si intense et la pensée si peu élevée, mais cet homme doit être vaincu et transformé en celui qui est « fait d'après l'image du Christ ». Si nous comprenons ainsi les psaumes, les passages qui nous heurtaient le plus prennent un sens nouveau et pressant ; ils concernent notre propre existence de pèlerin en marche vers Dieu. Conscients de l'impureté de notre humanité, nous dirons alors, avec le Christ, la prière de l'homme devenu enfant de Dieu : le *Pater*. Nous sentirons alors ce que signifie le passage d'un état à un autre : de la « vieille créature » à la « nouvelle ».

Cette manifestation de ce que nous sommes est une bienfaisante libération. Ce qui est en nous se dévoile, accède à la Parole, devant Dieu. Ainsi, la vérité s'accomplit ; mais la vérité guérit.

Le Moyen Age, et particulièrement les temps modernes, ont vu dans le christianisme la forme naturelle si l'on peut dire de la religiosité, voire de l'humanisme et de la civilisation. Puis cela s'est perdu. Isolé tout d'abord, et avec le sentiment de commettre une monstruosité, puis moins seul et d'un cœur plus léger, l'homme se détourna de la Révélation et devint « désert » ; l'apostasie est plus grave que la chute, ce second désert plus aride que le premier. Finalement toutes les digues furent rom-

pues, et le refus de Dieu vivant devint habitude. Cette évolution manifesta combien peu c'est chose naturelle que d'être chrétien, et que d'un jour à l'autre notre foi peut devenir, selon les termes de l'Apôtre, « scandale et folie » aux yeux des hommes.

De ce point de vue, les psaumes sont la prière de celui qui ne se complaît pas dans une fausse sécurité religieuse, mais qui est en route, en passage incessant des temps anciens aux réalités nouvelles. Le grand événement qui marqua pour toujours la conscience de l'homme de l'ancienne alliance, l'exode d'Israël de l'esclavage de l'Égypte païenne, la traversée du désert, la marche dans la solitude, les dangers et les tentations de ce désert vers la terre promise de sa Royauté, tout ceci devient un symbole dans lequel s'exprime notre propre existence, notre histoire de chrétiens.

ROMANO GUARDINI.

(Extrait de *Christliche Besinnung*, tome 3, pp. 7-19), traduit par Jeanne MOREAU.

La charité n'est pas envieuse

Saint Paul, 1 Co 13, 4.

D'un côté des choses difficiles, héroïques : connaître toutes les sciences, donner ses biens en aumône, livrer son corps aux flammes... et tout cela n'est pas la charité, et tout cela n'est rien sans la charité. De l'autre des attitudes qui paraissent si simples, si naturelles : et c'est la charité qui donne son prix à toute la vie et qui, par-delà cette vie, demeurera seule, telle une épée flamboyante délivrée de sa gaine. La morale de l'amour serait-elle si facile ?

Qui s'y essaie, s'il est sincère, a vite fait de comprendre qu'elle est la plus exigeante. Elle est infiniment exigeante. Infiniment, *c'est-à-dire sans limites. Son exigence n'est pas limitée en extension, on n'a jamais fini avec elle et saint Paul nous avertit que la dette dont elle nous grève ne sera jamais acquittée :* N'ayant de dettes envers personne, sinon celle de l'amour mutuel (Rm 11, 8). *Elle n'est pas davantage limitée en profondeur et celui-là n'a rien donné qui s'est réservé quelque chose.*

Ceci est vrai de chacune de ses requêtes : si simple et si douce au commencement qu'on ne voit pas comment on pourrait s'y refuser, et pourquoi; si conséquente et si tenace qu'il faut à la fin ou rompre avec elle ou accepter d'être déchiré. Ainsi de ce petit mot : la charité n'est pas envieuse.

« L'envie, ce vilain défaut! Ah! je ne suis pas un saint et je ne me donne pas pour un exemple de charité chrétienne : mais j'aurais honte de moi-même si j'étais envieux. Le bien qui vient au prochain, pourquoi en prendrais-je ombrage ? Quel intérêt aurais-je au mal qui l'affligerait ? »

Êtes-vous si sûr pourtant de n'être pas envieux ? Qu'il soit si simple de ne pas l'être ?

Si l'autre est assez proche de vous pour que vos destins soient comparables et s'il réussit — ou semble réussir — là où vous échouez, il ne vous sera pas si facile de supporter son bonheur : « Sainte-Beuve n'était pas poète, il ne me l'a jamais pardonné », a écrit Victor Hugo; et si le trait nous fait sourire, c'est peut-être que nous nous y reconnaissons.

Mais surtout, comme il est malaisé d'entendre louer un autre sans nous sentir atteints, s'il s'agit de qualités auxquelles nous prétendons! Cette louange nous pénètre comme un reproche et nous nous sentons abaissés autant que l'autre est exalté.

La tentation naît alors, insidieuse, d'amoindrir ce bien qui nous offusque en le niant. Aux actes qu'on loue, il est aisé de trouver des motifs sans grandeur; aux succès qu'on rapporte, des raisons qui les minimisent. Et il est vrai que tout ce qui brille n'est pas or, que toute valeur n'est pas authentique, que tout succès n'est pas mérité. Mais il ne suffit pas d'être terne pour valoir et d'échouer pour avoir du mérite. Surtout, en quoi notre honneur est-il engagé à ce que l'autre vale moins qu'il ne paraît? Notre juste valeur n'a rien à gagner ou à perdre dans le jugement qu'il convient de porter sur celle de l'autre et sur la qualité de son succès.

Chacun vaut ce qu'il vaut, et non pas ce que l'autre ne vaut pas. Par contre l'envie que m'inspire la valeur de l'autre est comme un chancre en moi qui dégrade même ce que j'ai.

Elle paralyse aussi l'action apostolique. Elle s'efforce en effet d'enlever à l'autre, par des paroles de détraction, par des actes d'opposition parfois, le bénéfice qu'il retirerait du succès de son action. Malheureusement ce bénéfice personnel qui, dûment ou indûment, lui reviendrait, est lié en fait aux fruits de grâce et d'honneur que l'Église aurait retirés de cette action si elle n'avait pas été contrariée; et de cette envie qui ne grandit pas celui qui s'y laisse aller, ce sont les âmes qui pâtissent et l'Église dont elles sont le souci. Le diable seul y trouve son compte.

Mais il faut pour vaincre cette tentation perfide se détacher assez profondément de soi-même pour aimer dans le bien qu'il soit le bien *et non qu'il soit* mon bien. *S'il est en réalité si difficile de n'être pas envieux, c'est parce qu'il est très difficile de prendre ce recul nécessaire à l'égard de soi-même et de l'autre. Accepter qu'il soit ce qu'il est, — et que ce soit bon et louable, et même loué, — tout en s'acceptant soi-même, différent, cherchant à réaliser le bien qu'on porte en soi et à mériter la louange plutôt qu'à l'obtenir. C'est la sagesse.*

C'est trop de sagesse, quand la charité est folle. Et c'est la charité seule qui peut tout à fait délivrer notre cœur de l'envie, non le raison-

nement. Alors : voir en tout bien un reflet du bien divin, et rapporter à Dieu toute louange, méritée ou non méritée, adressée à soi ou à l'autre. Par un mouvement simple et profond s'effacer totalement devant Dieu, il n'est pas d'autre voie vers cet effacement devant le prochain qui peut seul éteindre tout à fait l'envie.

Quand on constate les retards que subit le Royaume de Dieu du fait de l'envie, et que le bien si aisément cesse d'intéresser même celui qui s'y est consacré jusqu'à « donner ses biens en aumône » et « livrer son corps aux flammes », dès lors qu'il cesse d'être son bien à lui et sa gloire, on comprend mieux pourquoi la charité qui n'est pas envieuse *peut seule donner à tous les dévouements extérieurs leur prix devant Dieu.*

Mais on comprend aussi qu'elle est en réalité le plus difficile des dévouements, celui qui livre aux flammes non pas le corps seulement, mais le cœur et l'âme. Et que celui qui a entrepris de se donner de la sorte n'a plus rien à refuser à Dieu ni à ses frères.

APOSTOLUS.

LES « SOURCES CHRÉTIENNES » *

On raconte que saint Thomas, s'étant rendu à l'abbaye de Saint-Denis pour vénérer les reliques et visiter les moines, ses étudiants, au retour, lui montrèrent la ville de Paris : « Voyez, maître, comme elle est belle! Voudriez-vous en être le seigneur? » Il répondit : « J'aimerais mieux avoir les homélies de saint Jean Chrysostome sur l'Évangile de saint Matthieu[1]. » Cette réflexion a été retenue par l'hagiographie parce qu'elle symbolise, d'une part, combien Frère Thomas désirait recourir aux Pères de l'Église, et singulièrement aux Pères grecs, d'autre part combien il était difficile pour lui et pour tous, de son temps, de se procurer leurs œuvres. Il préférait un texte patristique à Paris la grand ville, qui abritait alors l'Université catholique et pontificale de l'Église.

Aujourd'hui saint Thomas n'aurait plus — nous pouvons même dire que, dans la personne de ses disciples, il n'a plus — à choisir. Voici qu'à Paris même, ses frères, les Prêcheurs, mettent à la disposition de tous les clercs en doctrine sacrée les trésors de la tradition catholique, les « Sources chrétiennes ». Par là ils réalisent le vœu de saint Thomas, mais aussi du grand pape qui a tant fait pour le remettre en honneur, Léon XIII. Car pour celui-ci le renouveau du thomisme était une partie d'un programme qui comportait un renouveau de la patristique : « Rien n'est plus utile à nos yeux que la solide doctrine des Pères et des scolastiques », écrivait-il dans l'encyclique *Aeterni Patris* de 1879. Et avant d'en venir à l'éloge de saint Thomas, il faisait celui des anciens défenseurs de la foi, de saint Justin à saint Anselme[2]. Ailleurs, dans

* Allocution prononcée en présence de S. Ém. le Cardinal Tisserant, au Centre d'études Saint-Louis, à Rome, le 20 mars 1958, à l'occasion de la parution du cinquantième volume de la collection « Sources chrétiennes ».

1. Guillaume de Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, 43, éd. *Acta Sanct. Boll.*, Martii I, Paris, 1865, p. 671.

2. Le texte de cette encyclique a été reproduit en tête du t. I de l'édition

le bref *Cum hoc sit* où il déclarait saint Thomas patron des écoles catholiques, il indiquait pourquoi il ne séparait point les Pères des scolastiques : c'est que les premiers avaient été pour les seconds, éminemment pour saint Thomas, des sources : « Il reçoit, comme l'Océan, tous les fleuves de la sagesse des anciens[3]. »

Cette part qui doit revenir aux Pères de l'Église, dans l'étude de la théologie catholique, les papes suivants n'ont cessé de la rappeler. Pie XI, par la constitution *Deus scientiarum* de 1931, rendait obligatoire, dans toutes les facultés pontificales, l'enseignement de la patrologie[4]. Et récemment, Sa Sainteté Pie XII, dans l'encyclique *Haurietis aquas,* nous montrait, par un exemple éclatant, tout ce que la tradition antique peut apporter de lumière sur une dévotion comme celle que nous devons au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les saints Pères y sont proclamés « les témoins véridiques de la doctrine divinement révélée », sur ce point comme sur tous les autres. Et sont invoqués saint Justin, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin et saint Jean Damascène[5]. Comme toujours, cette encyclique a stimulé les recherches des théologiens, et déjà de beaux livres ont mis en valeur tout ce que la théologie du Sacré-Cœur doit à Origène et à d'autres[6].

Ainsi une collection comme « Sources chrétiennes » doit servir les progrès de la théologie. Regardons le vaste rayon qu'elle occupe déjà dans nos bibliothèques; nous y voyons bien des ouvrages de dogmatique : saint Basile *Sur l'Esprit-Saint,* Tertullien *Sur le baptême* et *Sur la prescription contre les hérétiques,* saint Hippolyte *Sur la tradition apostolique,* saint Grégoire de Nysse *Sur la création de l'homme,* saint Athanase *Sur l'Incarnation,* saint Ambroise et saint Hilaire *Sur les mystères,* saint Irénée *Contre les hérésies,* jusqu'à ce cinquantième volume, ces *Huit catéchèses baptismales* de saint Jean Chrysostome, ce précieux inédit que le R. P. Wenger a découvert pour nous et qui eût fait les délices de saint Thomas.

Le progrès des études théologiques va de pair avec celui des études liturgiques. Le Saint-Père le constate au début de l'encyclique *Mediator Dei*[7]. Et plus loin il précise que la liturgie fait partie des « sources théologi-

léonine des *S. Thomae Aquinatis opera omnia,* Rome, 1882, pp. III-XVI; une traduction française en a été publiée par J. MARITAIN, *Le Docteur Angélique,* Paris, 1930, pp. 210-225.

3. Cité dans *L'Ami du clergé,* 1894, p. 856.

4. Texte dans *Docum. cathol.,* 1931, t. II, col. 212.

5. *Ibid.,* 1956, col. 720-721.

6. Par exemple le volume intitulé *Le Cœur du Sauveur,* où le R. P. J. STIERLI a recueilli et l'abbé MUNIER traduit des études théologiques sur le Sacré-Cœur, Mulhouse (Salvator), 1956.

7. Texte dans *Docum. cathol.,* 1948, col. 196.

ques », et il en donne la raison : *Legem credendi lex statuat supplicandi*[8]. Cette encyclique elle-même prolonge les initiatives fécondes de saint Pie X : la constitution *Divino afflatu* de 1909 est toute nourrie de sève patristique. Saint Basile, saint Athanase, saint Augustin, saint Ambroise y sont convoqués pour louer le psautier, la voix des Pères pour louer « la voix de l'Église »[9]. De fait, ce qu'on appelle le « mouvement patristique » doit seconder le « mouvement liturgique » : dans l'un et l'autre, les mêmes lecteurs s'intéressent aux mêmes auteurs, qui répondent aux mêmes besoins. Il s'agit d'éclairer les uns par les autres ces trois dons que Dieu a faits à son Église : l'Écriture sainte, la tradition et les mystères du culte. Dans le domaine de la prière comme dans celui de la théologie, ils se complètent; ils ne peuvent être séparés : tous les trois nous instruisent des mêmes réalités, nous communiquent le même salut, dans les mêmes langues, façonnées par les premiers siècles de vitalité chrétienne; en particulier la latinité patristique est celle de la liturgie, et l'effort pastoral, aujourd'hui comme toujours, a son point de départ et son aboutissement dans le sacrifice eucharistique. Il y a, dans la collection « Sources chrétiennes », plusieurs ouvrages qui commentent la liturgie. Mais les volumes mêmes qui ne sont point des textes *sur* la liturgie sont réellement des textes *pour* la liturgie : soit qu'ils offrent des modèles de prédication, — comme les *Sermons* de saint Léon, les *Homélies* de Philoxène de Mabboug, les *Homélies* inspirées d'Hippolyte et d'Origène, — soit parce que le bréviaire en contient des extraits, soit encore — et ceci est le cas de tous les volumes — parce qu'ils sont accordés à l'esprit de la liturgie, à sa façon de contempler les mystères, d'en parler, de les célébrer.

La liturgie est, en majeure partie, faite de textes bibliques, et elle les interprète, elle les utilise, comme le font les Pères. En ce domaine encore, une collection comme « Sources chrétiennes » répond à un besoin pressant de l'Église d'aujourd'hui. Écoutons les paroles, si nuancées, que le Saint-Père marquait dans l'encyclique *Divino afflante* sur l'étude de l'Écriture sainte :

> Pour s'acquitter de sa tâche, l'exégète aura bénéfice à s'aider par une étude sérieuse des œuvres que les saints Pères, les Docteurs de l'Église et les plus illustres exégètes des temps passés ont consacrées à l'explication des saintes Lettres. Ceux-là, en effet, bien que leurs érudition et leurs connaissances linguistiques fussent moins poussées que celles des exégètes modernes, excellent, en vertu du rôle que Dieu leur a attribué dans l'Église, par un discernement tout suave des choses célestes et par une admirable puissance d'esprit, grâce auxquels ils pénètrent plus avant dans les profondeurs de la parole divine et mettent en lumière tout ce qui peut servir à illustrer

8. *Ibid.*, col. 209.
9. Texte dans *Acta Apostolicae Sedis*, III, Rome, 1911, pp. 633-635.

la doctrine du Christ et à faire progresser la sainteté de la vie [10].

En ces quelques lignes émanées de la plus haute autorité, tout est dit des limites de l'exégèse littérale des Pères, de leur rôle dans l'Église, de la douceur, de la puissance et de la profondeur de leurs interprétations spirituelles, de leur utilité pour les progrès de l'âme dans la connaissance de Dieu et la pratique des vertus. Et le Saint-Père de lancer un appel auquel ont répondu abondamment le R. P. de Lubac et les Pères jésuites de Lyon qui dirigent « Sources chrétiennes » :

> Il est, certes, regrettable que ces précieux trésors de l'antiquité chrétienne soient si peu connus de maints écrivains de notre temps et que les historiens de l'exégèse n'aient pas encore accompli tout ce qui semblerait nécessaire pour une étude méthodique et une juste appréciation de cette matière si importante. Plaise au ciel que se lèvent en grand nombre des travailleurs qui explorent avec zèle l'interprétation catholique des Écritures, auteurs et œuvres, et qui épuisent, pour ainsi dire, les richesses presque immenses amassées par ces auteurs. Ils contribueront ainsi à manifester toujours mieux avec quel soin ceux-là ont scruté et mis en lumière la doctrine des Livres saints et à obliger les exégètes contemporains à s'inspirer de leur exemple, à chercher chez eux des arguments opportuns. Ainsi se réalisera enfin l'heureuse et féconde union de la doctrine et de l'onction des anciens avec l'érudition plus grande et l'art plus avancé des modernes; union qui produira des fruits nouveaux dans le champ des Lettres divines, lequel ne sera jamais ni suffisamment cultivé ni entièrement épuisé [11].

Le premier volume de la collection « Sources chrétiennes » était un commentaire de saint Grégoire de Nysse sur *La Vie de Moïse*. Ont suivi les traités d'Origène sur la *Genèse*, l'*Exode*, les *Nombres*, le *Cantique*, d'Hippolyte sur *Daniel*, de saint Basile sur l'*Hexaméron*, de saint Jérôme sur *Jonas*, et le dernier volume, portant déjà le numéro 52, nous donnait, par les soins du Rme Dom Tissot, la suite du commentaire de saint Ambroise sur *Saint Luc*. La simple énumération de ces publications — elles-mêmes précédées d'introductions et de notes qui situent les commentaires patristiques dans l'histoire de l'exégèse et aident à en tirer profit —, le simple rapprochement de cette liste de volumes et de l'appel lancé par le Saint-Père sont par eux-mêmes d'une grande éloquence.

« Illustrer la doctrine du Christ et faire progresser la sainteté de la vie » : le pape ne limite pas ses exigences au domaine de l'érudition. Il veut que les études patristiques favorisent un progrès moral. Et, de fait, c'est ici sans doute le domaine où la patristique s'avère la plus féconde, la plus enrichissante, car en elle la recherche de l'intelligence et celle de la perfection, celle de la vérité et celle de l'amour, ne sont point séparées. On cite ce critère énoncé

10. Texte dans *Docum. cathol.*, 1947, col. 1167, n. 31.
11. *Ibid.*, col. 1168, n. 32.

par un bibliothécaire avisé : « Quand, au moment de classer un livre, vous hésitez à le placer sur les rayons de la théologie ou sur ceux de la spiritualité, parce qu'il se rapporte et à l'une et à l'autre, c'est qu'il s'agit d'un ouvrage patristique. » Cette spiritualité, qui est la fleur de la théologie, on la puise dans tous les volumes des « Sources chrétiennes », et non seulement dans ceux qui sont des exhortations, comme les *Œuvres spirituelles* de Diadoque de Photicé, *le Paradis spirituel* de Nicétas Stéthatos, les *Centuries sur la charité* de Maxime le Confesseur, les *Chapitres théologiques* de Siméon le Nouveau Théologien, le *Pré spirituel* de Jean Moschus ou les *Conférences* de Cassien. Le biographe de saint Thomas d'Aquin nous dit que « tous les jours, pour exciter sa dévotion, il lisait l'une de ces *Conférences* », et qu'il en donnait la raison : « Dans cette lecture je recueille la dévotion, grâce à laquelle il m'est plus facile de m'élever dans la spéculation, *ex qua facilius in speculatione consurgo*; ainsi l'attachement à Dieu — l'*affectus* — se répand en dévotion, et grâce à lui l'intelligence monte vers de plus hauts sommets. » Tous les mots portent, en ce texte admirable : *ut sic affectus habeat unde se in devotionem diffundat, ut intellectus ex huius merito ad altiora ascendat.* Ainsi, pour Guillaume de Tocco, rapportant les paroles du Docteur angélique, l'intelligence est un fruit de la dévotion, de l'*affectus* : *ex huius merito*, et il ajoute qu'en cela saint Thomas « imitait l'exemple de son Père saint Dominique, lequel lisait fréquemment le même livre — les *Conférences* de Cassien — parvenant grâce à lui au sommet de la perfection : *magnum perfectionis apicem apprehendit* ». Et si saint Thomas, poursuit-il, égale en gloire les autres grands Docteurs, c'est parce que sa sainteté fut semblable à la leur [12]. Elle s'alimentait à leurs enseignements. Tel est bien le but de la collection « Sources chrétiennes »; son premier sous-titre portait : *Textes théologiques et spirituels de l'antiquité grecque chrétienne.* Depuis, il est apparu inutile de donner cette précision : pour les anciens, il n'y a de théologie que spirituelle, il n'y a pas de spiritualité sans doctrine théologique. En revanche, il s'est avéré que le Moyen-Age monastique était le prolongement de l'âge patristique : une série nouvelle, dont les premiers volumes sont sous presse, présentera des *Textes monastiques* du XII[e] siècle, œuvres de saint Anselme, de saint Aelred de Riévaulx, de Guillaume de Saint-Thierry et de tous les émules de celui que Pie XII a appelé « le dernier des Pères », et dont il a dit qu'il n'est point inférieur aux premiers : saint Bernard, *ultimus inter patres, sed primis certe non impar* [13].

Théologie et vie spirituelle : l'une et l'autre trouvent aliment dans les Pères de l'antiquité comme dans ceux du Moyen-Age. Ceux d'entre eux qui furent

12. Guillaume de Tocco, *loc. cit.*, n. 22, p. 665.
13. Texte dans *Docum. cathol.*, 1953, col. 769.

papes, évêques, prédicateurs, enseignent aux prêtres une doctrine pastorale, et la manière de nourrir leur spiritualité de l'exercice même de leurs fonctions de pasteurs d'âmes. Ceux qui furent moines peuvent apprendre à tous la manière dont eux-mêmes parvinrent à cette contemplation, à cette *theoria* dont parle si souvent Cassien. Il est beau que saint Thomas ait cité ce mot d'*affectus* — dont le sens est beaucoup plus riche que celui du terme « affection » — qu'on retrouve à toutes les étapes de la tradition spirituelle de l'Occident, de Cassien à saint Bernard. Il nous donne à penser que lorsqu'il dit *speculatio*, il n'entend pas seulement une activité de la raison, mais ce regard sur Dieu que désignait ce mot dans la littérature antique, où il traduit *theoria*.

L'amour de saint Thomas pour Chrysostome et pour Cassien nous rappelle l'utilité qu'il y a toujours pour nous à reprendre contact avec la tradition grecque, dont saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin étaient nourris. Quatre volumes de la collection ont déjà été consacrés à Clément d'Alexandrie : on le comprend. Aux origines de la théologie, ce penseur élabore une théorie de la foi; dans un vocabulaire qui est celui de la philosophie de son temps, il essaie de justifier l'acte de foi non seulement rationnellement, mais spirituellement, comme un moyen de parvenir au contact avec Dieu par la connaissance, par la « gnose ». Ainsi procède parfois également Origène[14]. Dans le *De principiis*, il ne craint pas de proposer des hypothèses que n'a point ratifiées la tradition de l'Église. Mais quand il enseigne aux évêques, ainsi que nous le voyons dans ces étonnantes catéchèses qui ont déjà paru, à tirage restreint, dans une publication de l'Institut français du Caire et qui occuperont l'un des prochains volumes de la collection, il est soucieux d'être toujours garanti par la tradition; il demande à ses auditeurs de prier avec lui, afin qu'il soit éclairé sur ce qu'il doit dire. Tous ceux qui ont suivi — Grégoire de Nysse et les Cappadociens comme les écrivains d'Afrique, d'Italie et des Gaules — sont, de même, restés préoccupés d'unir prière et connaissance. Il y a déjà dans Origène les éléments d'une théologie mystique; et peu à peu, à mesure que, de plus en plus, on commente les Écritures, les lignes de la mystique se dessinent : à partir de la Bible, on voit se construire l'édifice de l'enseignement dogmatique en même temps que des vérités morales et spirituelles.

Ainsi, en nous donnant accès aux diverses sources chrétiennes — à la Bible, à la liturgie et aux Pères de l'Église —, la collection nous aide à faire la synthèse des attitudes chrétiennes en présence des mystères de Dieu : théologie, prière, service des âmes, dévouement à l'Église. Et ce dernier aspect n'est pas le moins réconfortant. Il suffit de regarder les titres des volumes et les noms des

14. Léon XIII, dans l'encyclique *Æterni Patris*, *loc. cit.*, loue Clément d'Alexandrie et Origène d'avoir fait cet effort.

auteurs pour constater que les textes et les traducteurs viennent des milieux d'Église les plus différents, parfois les plus distants. Non seulement collaborent des clercs et des laïcs, des représentants des ordres religieux que distinguent leurs robes et leurs traditions, mais des travailleurs que séparent les frontières, les langues, les rites, parfois même les confessions. Les œuvres publiées sont antérieures à tous les schismes; elles donnent en Orient l'occasion de lire des latins, en Occident la possibilité d'aborder des textes syriaques, arméniens, grecs, éthiopiens. Une nouvelle série, dont il est bon de pouvoir parler en présence de Son Eminence le Cardinal secrétaire de la Sacrée Congrégation pour les affaires orientales, — qui a lui-même donné tant de preuves de son intérêt pour les anciennes littératures chrétiennes et qui a tant contribué à les faire connaître[15], — une nouvelle série, intitulée *Textes arabes chrétiens,* facilitera le dialogue avec les juifs, avec les musulmans, fera connaître à ceux-ci notre tradition, éclairera l'histoire des Églises orientales, « répondra actuellement aux questions que se posent les communautés chrétiennes des pays arabes[16] ».

En même temps qu'elle manifeste la continuité de la culture chrétienne, la collection en révèle l'unité et la diversité, la catholicité. En cette Rome où tant de souvenirs évoquent la vitalité de l'Église dans les siècles passés, où tant de preuves nous sont continuellement données de sa vitalité présente, il est beau de savoir qu'un effort est réalisé pour rendre accessibles des récits comme l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, le traité de Lactance *Sur la mort des persécuteurs,* et surtout ces sublimes documents qui nous rendent si proches du Christ et de nos frères qui, aujourd'hui, souffrent pour lui persécution : les *Lettres* de saint Ignace d'Antioche, le *Martyre* de saint Polycarpe, la *Supplique* d'Athénagore au sujet des chrétiens, l'*Épître à Diognète* et le *Pasteur d'Hermas.* Tout ce passé, tout ce présent sont pour nous une leçon de sécurité, une leçon de confiance dans l'Église qui ne vieillit pas. *Ecclesia insenescibilis,* disaient les Pères de l'antiquité. Et notre Saint-Père le pape, dans l'encyclique *Humani generis,* écrivait à son tour : « Par l'étude des sources, les sciences sacrées rajeunissent sans cesse, tandis que la spéculation qui néglige de pousser au-delà l'étude du donné révélé — l'expérience nous l'a appris — devient stérile[17]. » *Haurietis aquas :* ces premiers mots d'un autre document du magistère d'aujourd'hui

15. La liste de ses publications relatives aux anciennes littératures chrétiennes a été donnée dans *Recueil Cardinal Eugène Tisserant,* Louvain, s. d., t. I, pp. 13-21.

16. C. Mondésert, *Un instrument de travail : la collection « Sources chrétiennes »,* dans *Recherches de science religieuse,* XLVI (1958), p. 92.

17. Texte dans *Docum. cathol,* 1950, col. 1160.

nous indiquent la voie; il faut aller, par les sources, à la Source, à ce Cœur Sacré où nos Pères ont puisé les trésors de leur sagesse et de leur science, à ce rocher d'où coule, pour toujours, toute vérité, à cette pierre qui est le Christ.

Dom Jean Leclercq,
bénédictin de Clervaux.

Le rayonnement spirituel du P. Louis du Pont en France *

Le P. Joseph de Guibert, dans sa classique esquisse historique sur *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* [1], demande qu'on l'autorise à s'arrêter sur Luis de la Puente, « ce modèle du jésuite directeur et écrivain spirituel », et, en attendant la biographie que préparait le P. Abad, il esquisse en quelques lignes le résumé que nous reproduirons ici.

Né en 1554 à Valladolid, frère de deux dominicains, après quelques études théologiques chez les dominicains et les jésuites de sa ville natale, attiré, dit-on, par la modestie du jeune professeur François Suarez, il entre en 1574 au noviciat de Medina del Campo; de 1576 à 1578, il est de nouveau l'élève de Suarez; en 1579, il fait à Villagarcia, sous la direction de Balthasar Alvarez, son troisième an, au cours duquel il est ordonné prêtre en mars 1580; après un grand acte de théologie en 1581, il enseigne à plusieurs reprises philosophie et théologie, est maître des novices, père spirituel, recteur, visiteur; en 1605, il commence sa féconde carrière d'écrivain, et meurt à Valladolid le 16 février 1624.

Les lecteurs qui désireraient étoffer ce bref sommaire trouveront d'abondants détails dans le volumineux ouvrage du P. Camillo María Abad. Ce qui nous y intéresse particulièrement, c'est le troisième livre sur *l'écrivain* (pp. 297-451), refonte (abrégée) d'un autre livre antérieur, *El V. P. Luis de la Puente de la Companhia de Jesus : sus libros y su doctrina*

* A propos de Camillo María Abad, S.J., *Vida y escritos del V. P. Luis de la Puente, de la Companhia de Jesus* (*1554-1624*), « Miscelánea Comillas » série « ascetico-mistica », vol. VIII, Universidad Pontifica, Comillas, Santander, 1957, 780 pp., 125 pesetas (51 illustrations).

1. Ouvrage posthume, Rome, 1953, pp. 242-245.

espiritual. Nous y apprenons sans trop de surprise le nombre élevé des traductions françaises de beaucoup de ses œuvres : cent deux pour les seules *Méditations*, douze pour la *Guide spirituelle*, deux pour la *Perfection du chrétien dans tous ses états*, sept pour la *Vie du P. Balthasar Alvarez*, une pour la *Vie merveilleuse de Donha Marina de Escobar*, auxquelles il faut ajouter l'édition parisienne (en 1622) de *La Exposición moral del Cantar de los Cantares*. Rien d'étonnant, dès lors, si le P. du Pont (comme on dit habituellement en français) occupe le quatrième rang parmi les auteurs spirituels d'Espagne les plus populaires en France, après Louis de Grenade, sainte Thérèse de Jésus et le P. Alphonsa Rodriguez[2].

Avec raison, faisait remarquer le P. de Guibert (p. 245), on a relevé chez La Puente la préoccupation constante de se demander en face d'un sentiment pieux : « Comment en toute rigueur théologique, cela est-il vrai ? » Avec sa piété affectueuse et profonde, il reste toujours le professeur de théologie, soucieux d'exactitude, de précision et de solidité doctrinale. C'est ce dernier mérite qui, avec le remarquable ensemble de ses autres qualités et par-dessus tout sa haute sainteté personnelle, lui assurent une place à part, même parmi la brillante troupe d'écrivains spirituels, qui, sous Aquaviva, réalisent dans leurs œuvres le corps doctrinal ascétique et mystique de la Compagnie.

Pour la doctrine ascétique, l'ouvrage qui prime est le premier publié par lui, « le plus connu, le plus souvent réédité, traduit, résumé et adapté, ses *Méditations sur les mystères de notre sainte foi*, en deux gros volumes, précédées d'une importante introduction, vrai traité de l'oraison; il comprend, avec la vie du Christ selon son ordre chronologique, des méditations sur les grandes vérités et sur les perfections divines[3] ». Paru en 1605, la même année que la première partie du *Don Quijote*[4], il initia d'innombrables âmes à la pratique de l'oraison, en France spécialement.

C'est par un autre aspect qu'il est peut-être encore plus connu des historiens de la spiritualité. « Louis du Pont, écrit par exemple Pourrat[5], contemporain et compatriote d'Alphonse Rodriguez, ne partage pas ses défiances à l'égard de la mystique, il a étudié de près les états surnaturels et il les a décrits. Au reste, une lettre de Claude Aquaviva, général des jésuites après Everard Mercurian, avait exprimé la pensée officielle de la Compagnie sur la mystique, et cette pensée était favorable[6] ». En France, la doctrine mystique

2. Abad, *op. cit.*, p. 8*.
3. *Ibid.*, p. 243.
4. *Ibid.*, p. 7.
5. *La spiritualité chrétienne*, t. III, 1935, p. 320.
6. La lettre d'Aquaviva, datée du 8 mai 1590 — et non 1599 comme on l'a souvent imprimé — est longuement analysée par le P. de Guibert, *op. cit.*, pp. 228-231.

du P. de la Puente fut abondamment exposée dans son Commentaire espagnol du Cantique des Cantiques, mais cet énorme ouvrage, très rare dans les bibliothèques, a passé presque inaperçu[7]. Il n'en est pas de même de sa *Vie du P. Balthasar Alvarez,* éditée en 1615 et parue dès 1618 en traduction française : en même temps qu'une biographie, c'est un large exposé de doctrine spirituelle et, à ce titre, devenu un livre classique sur la matière[8]. A cause de cela, fut souvent cité par Bossuet et Fénelon dans la controverse du quiétisme.

Le livre de Fénelon, intitulé *Explication des Maximes des saints,* avait paru le 1er février 1697, alors que celui de Bossuet, l'*Instruction sur les États d'oraison* se trouvait encore sous presse. D'après les papiers manuscrits de Fénelon et ses écrits postérieurs, celui-ci avait consulté attentivement la Vie du P. Balthasar Alvarez, mais rien n'en transparaît dans les *Maximes des saints.* Il n'en est pas de même de Bossuet qui, dans son *Instruction,* au livre VII (nos 8 et suivants), exposa la manière diverse dont la passivité dans l'oraison était conçue par les vrais mystiques, en opposition avec les quiétistes : il citait à l'appui de sa doctrine saint Jean de la Croix, le P. Nicolas de Jesus Maria, sainte Thérèse, et il poursuivait immédiatement ensuite : « C'est aussi ce que répond le P. Balthasar Alvarez, une des lumières de sa Compagnie, et qui a été, parmi les confesseurs de sainte Thérèse, un de ceux dont elle a vu de plus grandes choses. » Après avoir cité les paroles du P. Alvarez, « ce saint homme, un des plus sublimes contemplatifs de son siècle », il ajoutait deux traits de lui avec cette conclusion : « Voilà ce que dit de son oraison le P. Alvarez, dans deux excellents discours que le P. Louis du Pont, comme lui un des plus grands spirituels de sa Compagnie et de son siècle, nous a rapportés dans la Vie de cet admirable jésuite. » Le même ouvrage est cité par Bossuet au sujet d'autres problèmes : les demandes dans l'oraison mystique (liv. VII, nos 17, 18; liv. X, n° 25), la mortification et l'état des vertus en relation avec la mystique (liv. VII, nos 21, 22, 23), la résignation parfaite (liv. VIII, n° 25, où Bossuet renvoie aux chapitres 50 et 51 de la Vie), les désirs du ciel qui peuvent venir de l'amour-propre, comme les comprenait le Fr. Ximenez (liv. IX, n° 10). L'*Instruction* de Bossuet parut en mars 1697. Il s'ensuivit une longue controverse. Bossuet, pour démontrer qu'il s'appuyait sur les auteurs scolastiques, publia, au milieu de 1698, deux traités latins intitulés *Mystici in tuto* et *Schola in tuto.* Dans le premier, le long chapitre XII avait pour titre *De P. Balthasare Alvarez et P. Ludovico a Ponte* et il débutait par ces mots :

> Duos hic e Societate Jesu egregios proferimus testes, Balthasarem Alvarem Suaresii editorem et Ludovicum a Ponte ejusdem

7. Cf. Abad, *op. cit.,* pp. 422-424.
8. *Ibid.,* pp. 377 et suiv.

Baltasaris Vitae scriptorem, summos theologos ac spirituales viros, a D. Cameracensi saepe cum laude appellatos. Hanc Vitam ex versione gallicana referam.

Au *Quietismus redivivus,* troième écrit polémique, Bossuet outa un *Indiculus locorum qui hoc opere pertractantur*; la vie u P. Alvarez y était plusieurs is citée.

Parmi les auteurs jésuites de rance au XVII[e] siècle, le P. Alarez et le P. du Pont sont presque mmédiatement allégués comme utorités en matière de spirituaté, ainsi, dès 1620 chez le . Le Gaudier (*Praxis meditandi,* ap. 18), en 1651 le P. Civoré (*Le ecret de la science des saints,* . 549), en 1666 le P. Fr. Gautran *Sommaire de la Vie Spirituelle,* 666, p. 452). Chez le P. Sainture (dans *De la connaissance et e l'amour de Jésus-Christ*), ils ont huit fois cités, surtout au vre III, chap. XVII. Mais c'est urtout dans l'École dite du . Lallemant qu'ils sont apprés[9]. Voici par exemple ce que dit le P. Pierre Champion dans sa Vie du P. Lallemant :

> Quelques-uns ont estimé avec beaucoup de raison qu'entre les jésuites de France, le P. Louis Lallemant avait été ce que le P. Alvarez fut entre ceux d'Espagne. Il est certain qu'il joignit éminemment, comme cet illustre directeur de sainte Thérèse, la connaissance et la pratique de la théologie mystique, et qu'il eut comme lui pour disciples les hommes les plus spirituels et les plus intérieurs que la Compagnie ait eus parmi nous.

Le plus notable des disciples du P. Balthasar Alvarez fut son biographe le P. de la Puente, personnalité éminente à laquelle le P. Abad consacre quatre sur cinq des livres de son gros ouvrage. L'une des pièces les plus révélatrices est ce qu'on appelle sa « confession générale » avec le « Catalogue de mes mauvaises affections[10] ». Il est désormais impossible d'étudier la spiritualité du grand siècle en France sans recourir à tous ces documents.

HENRI BERNARD-MAÎTRE, S. J.

9. Cf. Aloÿs POTTIER, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de on temps,* t. I, 1927, pp. 240-256, le P. Balthasar Alvarez et le P. Louis allemant.

10. ABAD, pp. 642-647.

A TRAVERS LES REVUES

Réalisme de la grâce

Le P. Thomas Gilby, o.p., s'en prend aux mésusages du principe du tout-ou-rien en matière de spiritualité ou de théologie. Reconnaître la transcendance de Dieu ne doit pas interdire de lui adresser nos prières sous prétexte que nous ne disposons que de bien pauvres moyens; reconnaître la transcendance de Dieu, ce n'est pas s'interdire de risquer des mots pour évoquer son mystère. Nous sommes par décision divine *temple du Dieu vivant* (2 Co 6, 16), mais notre Sauveur a agi *poussé par sa seule miséricorde* et *non occupé des œuvres de justice que nous avions pu accomplir* (Tt 3, 5). Le fils d'Adam laissé à lui-même n'a pas accès à Dieu en son mystère et en sa vie propres. *L'homme psychique* (c'est-à-dire celui qui est laissé aux seules ressources de sa nature) *n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est par l'Esprit qu'on en juge. L'homme spirituel au contraire juge de tout et ne relève lui-même du jugement de personne* (1 Co 2, 14-15). Le P. Gilb veut introduire par de semblable rappels une brève étude sur l réalisme de la grâce (*The Stu of Grace,* dans *The Life of th Spirit,* mars 1958).

La grâce elle-même est au-del des catégories que nous somme amenés à utiliser lorsque nous étu dions les conditions psychologique de son existence et de son activité.

Insistons tout d'abord sur le fai que la grâce, pour être moins évi dente, n'en est pas moins réelle qu toute autre chose qui nous arrive En fait les théologiens n'ont pa hésité à appliquer l'épithète d *physique* à son processus, pou montrer qu'il signifie plus qu'un garantie purement morale. Il emploient ce terme non au sen de *corporel,* comme lorsqu'on parl de culture physique, mais plutôt a sens où la jurisprudence qualifie d physique ou de naturelle une réalit qui n'est pas simple fiction juri dique.

Il convient donc de refuser une coupure radicale entre le physiqu et le psychologique ou entre c double domaine et le domaine mo

ral, lui-même imbriqué dans le religieux; ce qui n'est pas à dire qu'il faille concevoir la grâce comme une sorte de médecine injectée dans l'âme par le canal des sacrements. On perçoit les deux termes entre lesquels il faut se tenir : d'un côté une grâce qui serait pure faveur gratuite et quasi arbitraire de Dieu, mais qui n'arriverait pas à changer l'homme même, faute d'en pénétrer intimement l'être; de l'autre côté une grâce dont l'insufflation physique en l'homme serait l'œuvre de processus corporels touchant bien l'homme, mais sans requérir sa conversion intérieure et sa libre participation. Rallier le premier terme serait tomber dans l'erreur qui ferait de la grâce un simple voile du péché : Dieu consentirait à ne pas nous imputer notre faute, parce que le Christ se serait substitué à nous. Rallier le second serait méconnaître l'intériorité de la Loi nouvelle, Loi de grâce dans l'Esprit.

Autrement dit, de ce que la grâce est toute due à la miséricordieuse générosité de Dieu, il n'en résulte pas que nous n'ayons rien à faire.

Pour expliquer comment la grâce existe, saint Thomas commençait par se demander si elle posait quelque chose dans l'âme; la réponse affirmative s'ensuivait.

Manquait-il du sens du mystère du choix divin s'exerçant au-delà des actes et des mérites humains? Pensait-il que nous puissions acquérir la grâce par nos propres efforts, comme un pèlerin se fraye son chemin pour gagner le pardon de Saint-Jacques-de-Compostelle? Bien loin de là, car la fine pointe de l'argument se résume dans la différence qu'il y a entre la faveur divine et l'humaine : les choses *sont* bonnes parce que Dieu les aime, tandis que nous les aimons pour leur bonté.

L'amour de Dieu est *effectif*; le nôtre risque de n'être qu'affectif. *Comment une chose subsisterait-elle si tu ne l'avais voulue? Comment conserverait-elle l'existence si tu ne l'y avais appelée?* (Sg 11, 25). Cet indispensable amour de Dieu pour toute créature, saint Thomas l'appelle *dilectio communis* : il atteint tout être et l'organise. La création est bonne.

Mais nous ne sommes pas pour autant nés *enfants de grâce*, au sens que prend l'expression à la lumière de la révélation chrétienne relative à la recréation dans l'Esprit.

A moins de naître d'en-haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu (Jn 3, 3), car tel est l'effet d'un amour spécial de Dieu, *dilectio specialis* dit saint Thomas. Cette *dilectio*

tire les créatures raisonnables hors de leurs conditions naturelles pour les mener à l'intimité divine, par l'effet de cet amour pur et sans réserve qui communique le bien éternel qui est Dieu lui-même... L'identité personnelle demeure, tandis que le nouvel Adam commence à perdre les penchants du vieil Adam. Nous sommes élevés au-dessus de la portée de nos facultés naturelles, mais non abandonnés comme un poisson hors de l'eau...

C'est alors que la grâce accuse son réalisme en jouant le rôle d'une seconde nature : elle pourvoit l'homme élevé au niveau de la vie divine, en lui procurant ce

qui va lui permettre de satisfaire aux exigences de son nouvel état. La grâce nous dote d'une nouvelle *connaturalité*, selon saint Thomas, c'est-à-dire qu'elle nous introduit dans un nouveau milieu de vie où elle nous permet de subsister. Le P. Gilby souligne que le Docteur Angélique répudie ici le principe du tout-ou-rien.

> Il n'admet pas que la grâce respire mieux quand tout ce qui nous est naturellement congénital a été rejeté. Si la nature abhorre le vide, la surnature en fait autant. La grâce ne vit pas dans la solitude des hauteurs à air raréfié; elle n'est même pas limitée à ce qui est spirituel à proprement parler. Saint Thomas, par exemple, ne considère pas les vertus infuses de force et de tempérance comme des qualités de nos facultés les plus élevées, mais plutôt comme des transfigurations de l'émotion...
>
> Le naturel et le surnaturel s'enchevêtrent non pas en raison de ce que la nature pourrait s'évader d'elle-même, mais en raison de ce que la grâce descend en elle. La théologie catholique maintient la distinction de ces deux ordres, mais plutôt au plan de l'abstraction qu'à celui des situations historiques.

Tout vient de Dieu, du même Dieu, tant au regard de notre vie organique qu'à celui de notre vie spirituelle et divine. Une source unique au départ; une personne vivante et elle-même une au terme.

> Nous ne pouvons arrêter le processus à un certain moment, pour une halte, et dire: la nature a opéré jusqu'à ce point, maintenant espérons que la grâce fera le reste.

Est-il besoin de préciser que ceci ne contredit en rien la nécessité de la grâce d'ordre surnaturel pour que l'homme parvienne à sa véritable destinée spirituelle? Sans cette grâce, la nature du fils d'Adam ne peut même plus prétendre à une santé strictement naturelle. Depuis la faute d'Adam, l'homme est incapable de s'en tenir à cet équilibre mythique; il est soit au-dessus soit au-dessous de cette hypothétique santé de nature. De plus, lorsque la grâce divine assume un être, pour gratuite que soit cette prise en charge, ce n'est pas en tenant pour nul et non avenu ce qui s'est passé en dehors d'elle.

> La causalité divine peut être décrite comme construisant ses effets par une sorte de processus évolutif... En elle-même, comme signifiant l'entrée dans les liens d'amitié avec les Personnes de la Sainte Trinité, la grâce est bien plus merveilleuse que cela; mais comme réalité incorporée en l'être humain, elle entre dans les catégories de la philosophie naturelle aux côtés de réalités aussi ordinaires que la bonne santé, la gaieté, le fait de penser, de sourire ou d'aller à la poste.
>
> Après avoir reconnu que la grâce est une réalité positive de l'âme, saint Thomas se demande si elle est une *qualité*. Il entend par là une condition réelle affectant une chose, s'appliquant à sa substance...

Saint Thomas est ici amené à distinguer entre *agir pour Dieu* et *être avec Dieu*. En matière de prière par exemple on distinguera entre le prononcé actuel de prières, action qui ne peut être continuelle, et l'acte de *dévotion* par lequel un esprit libre se voue à jamais à Dieu, créant une dispo-

sition continue de la volonté orientée vers l'Éternel.

Quand nous parlons de la grâce de Dieu dans une personne, nous signifions un certain effet du vouloir divin, libre et généreux, qui nous aide de deux façons.

Ces deux façons correspondent aux deux sens de l'expression *grâce divine* : d'une part *motion passagère* qui incite l'homme (tout en le laissant libre) à connaître, à aimer, à effectuer quelque action déterminée (grâce actuelle); d'autre part *don permanent* dotant l'âme de possibilités nouvelles, par quoi elle participe à la vie même du Tout-Puissant (grâce habituelle). Entendue en ce second sens, la grâce est principe original d'opération : la vie surnaturelle s'origine ici en l'homme. La grâce apparaît alors comme une réelle *qualité* de l'âme, l'habilitant à des actes méritoires de vie éternelle, et lui rendant ces actes de plus en plus faciles. On retrouve l'idée que la grâce joue le rôle d'une seconde nature (d'où le terme de surnature), car les actes accomplis sous son influence sont réellement nôtres : actes d'un être libre qui n'abdique pour autant aucune de ses facultés naturelles.

La grâce dès lors est plus qu'une motion passagère; elle est aussi une disposition stable répondant à l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme. La grâce ne s'agite pas à la surface, elle demeure; bien plus, elle demeure dans notre être profond, en deça du point où se développe pensée ou volition. Car saint Thomas poursuit en montrant qu'il s'agit davantage d'une disposition stable *à être* d'une certaine façon, que d'une disposition stable *à accomplir* certaines activités. En d'autres termes, elle demeure plus profondément dans l'âme que les vertus surnaturelles, et à fortiori ne se résout pas en activités.

Sauf à être trop court, l'enseignement moral doit remonter jusqu'à cette racine de notre vie chrétienne. En d'autres termes, au-delà des bonnes actions et des vertus, il nous faut découvrir leur principe et la justification de leur fécondité méritoire. Avec un réalisme que saint Thomas a traduit en la désignant comme *qualité* affectant l'âme physiquement (au sens défini plus haut) et de façon permanente, cette grâce compose avec la nature sans compromettre l'unité de la personne humaine vouée à une croissance organique et spirituelle dans l'Esprit. Par la grâce, la nature créée a été faite participante de la nature divine.

Le P. Christopher Kiesling, o.p., propose au même moment un article complémentaire sur les canaux de la grâce (*Channels of Grace*, dans *Cross and Crown*, mars 1958, 87-107). Pour nôtre qu'elle soit, remarque-t-il, notre vie spirituelle n'en est pas moins *vie avec le Christ*. Le premier instrument dont Dieu s'est servi pour donner la vie éternelle aux hommes est l'humanité sainte du Christ; les sacrements sont d'autres instruments, rapportés au premier.

La vie surnaturelle descend de Dieu par l'humanité sacrée du Christ, et de là par les sacrements pour gagner nos âmes.

Ces sacrements sont eux-mêmes partie du « mystère du Christ », car ils ont été institués par le

Christ, ils tirent leur pouvoir de sa mission et de sa mort; ils sont réellement *ses* actions, non de lui seul, mais de lui joint à son Corps mystique, l'Église.

L'auteur se donne alors pour tâche de montrer le rôle des sacrements dans la production de la grâce en l'homme, ceci à partir de la définition du sacrement retenue par saint Thomas : le sacrement est le signe d'une réalité sacrée en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes. Ce signe devient ainsi l'instrument d'une participation aux bienfaits de la Passion du Rédempteur. *Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle* (Rm 6, 4). Autres exemples : dans sa lettre aux Ephésiens, saint Paul évoque l'union matrimoniale comme symbolisant l'union du Christ et de l'Église (Ep 5, 21-33); dans sa première lettre aux Corinthiens il souligne le symbolisme eucharistique (10, 16-18; 11, 25-27). Toute la tradition chrétienne a parlé des sacrements comme de signes privilégiés de la grâce produite dans l'âme en vertu de la Passion du Christ, signes dont l'efficacité a été soulignée par le Concile de Trente.

Le Concile n'a pas renié la tradition chrétienne affirmant que les sacrements sont fondamentalement des signes; mais l'accent mis par le Concile a porté sur le pouvoir qu'ont les sacrements convenablement administrés et reçus de conférer la grâce avec une sûreté infaillible...

L'auteur met alors en garde contre une conception trop unilatérale ou trop matérielle de cette infusion de grâce. La multiplicité des sacrements répond à une diversité des situations humaines pour lesquelles la grâce est attendue : une même grâce se présente, mais avec des modalités adaptées à la situation et aux dispositions du sujet bénéficiaire.

Si les sacrements ne sont rien de plus que des injections spirituelles, pourquoi toute cette variété dans leurs rites ? La grâce est fondamentalement la même, un partage de la vie divine. Un seul rite capable de produire cette grâce dans l'âme ou de l'augmenter aurait suffi, si la seule tâche des sacrements avait été de conférer la grâce.

Expressifs non seulement de la miséricorde de Dieu mais aussi de sa sagesse, les sacrements sont pour nous les signes sensibles dont nous avons besoin pour vivre pleinement selon un mode humain : Dieu respecte la complexité corporelle et spirituelle que nous tenons de lui; c'est à partir de là qu'il nous hausse à la participation de sa vie divine. Jusqu'au plan spirituel, il n'est pas de domaine où nos sens ne gardent un rôle à jouer dans notre croissance temporelle; la création reste point de départ valable (Rm 1, 20). C'est dans cette ligne tenant profondément compte des requêtes de l'humaine nature que les sacrements rempliront leur office.

Les sacrements instruisent le croyant. Au baptême, l'eau versée et l'invocation de la sainte Trinité informent les plus simples des fils de Dieu qu'ils sont lavés de la tache du péché originel et qu'ils

acquièrent une vie nouvelle, centrée sur le Dieu trine. Le signe de la croix fait avec l'huile chrismale...

La lecture des épîtres de saint Paul et des catéchèses patristiques nous remet en présence du symbolisme sacramentel : le sacrement représente un mystère que nous avons constamment à approfondir; pour tout baptisé, c'est en même temps un devoir et un privilège.

Comme signes sensibles, les sacrements non seulement instruisent notre foi, mais aussi accroissent notre charité. Le contrat naturel de mariage a été élevé à la dignité de sacrement pour les baptisés des deux sexes. Cela signifie que mari et femme reçoivent dans le mariage sacramentel la grâce de mener de saintes vies; cela signifie aussi que leur union conjugale est signe universel du lien intime unissant le Christ à son Église... (Eph 5, 23).

Tous les sacrements jouent un rôle dans la progression de la charité sur terre, mais il revient bien entendu au plus grand d'entre eux de tenir ici la première place.

L'Eucharistie, pour sûr, est le plus grand adjuvant de la charité, non seulement en ce sens qu'elle a pouvoir de verser en nos âmes un surcroît de grâce et de charité, mais précisément encore comme signe ou symbole. *Parce que le pain est un,* écrit l'Apôtre, *bien que nous soyons nombreux nous formons nous-mêmes un seul corps, nous tous qui partageons le pain unique* (1 Co 10, 17). Ainsi, indépendamment du pouvoir efficace qu'a l'Eucharistie, notre réunion faite en vue de célébrer le mémorial de notre commun Sauveur et de partager le même pain de sacrifice doit stimuler notre amour réciproque, la paix et l'unité de notre communauté.

Mais l'efficacité des sacrements exige notre préparation, la bonne disposition de nos âmes,

et ils causent plus ou moins de grâce selon la perfection de ces dispositions...

Nous usons des sacrements non seulement pour éclairer notre foi et faire croître notre charité, mais aussi pour proclamer notre foi et exprimer notre amour.

La nature sociale de l'homme postule cette fonction sacramentelle. La grâce non plus que la foi ne peut manquer d'avoir des répercussions sociales puisqu'elle atteint des êtres vivant en société.

Au surplus, le détenteur de la vérité et celui dont l'amour a atteint le vrai bien sont contraints de manifester leurs trésors pour donner corps à leurs pensées et à leurs attachements...

Par ces expressions tangibles d'une conviction ou d'un amour intérieur l'homme renforce sa foi et sa charité, les fait pénétrer... en sorte qu'il devient totalement possédé par ce savoir et cet amour divins. Il ne se contente pas de croire en Dieu et de dire qu'il l'aime : il vit cette croyance et cet amour. La foi et la charité ne sont pas des dogmes : ce sont des *expériences* vitales de l'homme intégral.

* * *

L'Eucharistie, très spécialement, parfait ce Corps mystique dont le Christ est l'initiateur et le chef. Par la nouvelle Alliance en son sang, il lui donne communication de la vie divine en lui conférant cette grâce qui en nous est promesse et gage de gloire éternelle.

Le P. Kiesling dégage de ses précédents aperçus une triple con-

séquence pour la vie spirituelle de chacun : nous avons à enrichir notre foi dans l'approfondissement du symbolisme sacramentel, à poursuivre une meilleure préparation de nos participations aux sacrements pour en mieux profiter, enfin à ressentir davantage cette solidarité dans le Corps mystique qu'engage chacune de nos réceptions de la grâce sacramentelle.

Suit un exposé sur le mode d'efficience sacramentelle. Instruments de Dieu (seul auteur de la grâce), les sacrements produisent en sa dépendance mais directement la grâce en nos âmes, en vertu de ce premier instrument de Dieu qu'est l'humanité sainte du Christ. Toute grâce par conséquent nous vient du Père, par le Fils, pour édifier ce Corps mystique habité par l'Esprit-Saint qui nous achemine vers le Père et sa gloire éternelle. Mais simultanément, la grâce est ce qui nous connaturalise déjà à la Trinité.

F. L.

LES LIVRES

PATRISTIQUE

DANIEL J. THERON : *Evidence of Tradition.* Bowes and Bowes, Londres, 1957; 135 pp.; 25 s.

Les témoignages sur les origines chrétiennes et la formation du Nouveau Testament sont trop souvent dispersés; certains demeurent difficiles à atteindre, n'ayant été l'objet que de publications dans des travaux très spécialisés. Professeurs et étudiants, tous ceux qui s'intéressent aux origines chrétiennes, et plus spécialement à la formation du canon néotestamentaire, seront reconnaissants au professeur D. J. Theron de Princeton, d'avoir recueilli la plupart de ces témoins de la tradition la plus ancienne : fragments conservés par Eusèbe, textes classiques d'Irénée, d'Origène ou de Jérôme, mais aussi textes tirés de notices insérées dans tel ou tel manuscrit pratiquement inaccessible. Le texte original grec ou latin est reproduit sur la page de gauche, dans une typographie aérée et remarquablement lisible; en face se trouve une traduction anglaise, seule reproduite pour les textes dont les originaux sont en des langues orientales. Quelques notes et de riches informations bibliographiques achèvent de faire de ce petit volume un précieux instrument de travail qui ne manquera pas de devenir classique.

I.-H. D.

OTHMAR PERLER : *Le Pèlerin de la Cité de Dieu.* Initiation à la spiritualité de saint Augustin. La Bonne Presse, Paris, 1957; 191 pp.

Cette excellente initiation à l'itinéraire spirituel de saint Augustin est une traduction d'un ouvrage en langue allemande du professeur Perler, recteur de l'université de Fribourg en Suisse. Le traducteur l'a présenté aux lecteurs de cette revue lors de sa parution (cf. *La Vie Spirituelle,* août-septembre 1953, p. 214), mais nous sommes heureux de le recommander maintenant qu'il est devenu accessible aux lecteurs de langue française. C'est un précieux petit livre qu'il faudra lire, car il a le grand mérite de nous guider à travers l'œuvre de saint Augustin et de nous permettre de découvrir la richesse de son expérience spirituelle. Ceci nous fait regretter que le titre allemand n'ait pas été rendu littéralement, mais adapté trop largement : *Weisheit und Liebe, Sagesse et Amour à travers les textes et l'œuvre de saint Augustin* convenait mieux au contenu de ce livre. En effet, tout l'itinéraire spirituel de saint Augustin a été une recherche de la vraie Sagesse entrevue dans la philosophie mais trouvée seulement à travers sa propre expérience et au contact des fidèles qui lui furent confiés dans un amour toujours plus grand, toujours plus exigeant, toujours plus total. Et les

thèmes choisis par M. Perler le font ressortir avec vérité et profondeur : que ce soit le tourment divin, les deux états de vie, la tyrannie de la concupiscence, l'attirance de l'amour, la grâce victorieuse; que ce soit le grand mystère du Christ total, le sacrement de l'unité; ou encore l'image de la Trinité, la paix dans la Cité de Dieu, ce fut toujours pour Augustin un approfondissement du mystère de Dieu se donnant à nous dans son amour et étant la seule condition de notre vraie paix, de notre vraie joie.

Souhaitons que beaucoup de chrétiens se laissent guider par ces pages si justes et si prenantes, ils ne pourront que mieux connaître saint Augustin et avec lui celui qui fut sa Sagesse et son Amour.

P. Franceschini.

Michel MESLIN : *Benoît de Nursie*. Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Les Éditions Ouvrières, Paris, 1957; 127 pp.; 300 fr.

Il eût été regrettable que cette collection ne consacrât pas un de ses volumes à saint Benoît. Elle l'a fait avec bonheur et nous en sommes heureux. Le message bénédictin est toujours aussi valable qu'au VI^e^ siècle, parce qu'il nous rappelle l'essentiel dans notre recherche de Dieu : l'humilité, l'obéissance, la prière.

L'auteur a divisé son livre en trois parties : Benoît, homme de Dieu, message aux hommes. Dans la première, il nous situe Benoît dans son temps et nous le montre vivant sa vie de moine. On sent dans ces pages une information sûre qui a su rester discrète et accessible. Puis c'est un portrait de l'homme de Dieu d'après saint Grégoire le Grand et une page de Cassiodore. Enfin, sans une troisième partie, la présentation du message aux hommes est groupée autour de trois thèmes : le renoncement à soi-même, l'amour du prochain, le service du Seigneur. M. Meslin a cru bon, et nous l'en félicitons, de nous donner aussi les textes de ceux que saint Benoît appelle les Pères de la vie monastique, et qui furent ses maîtres. On mesurera mieux ainsi le courant dans lequel il s'insère comme aussi et surtout son génie propre qui a su se rendre en des formules claires et limpides son idéal à lui. La grandeur de la Règle apparaît encore plus belle dans sa simplicité et sa discrétion.

Ce petit livre aura le même accueil que ceux qui l'ont précédé et il réjouira et aidera beaucoup de nos contemporains dans leur recherche de Dieu, sous la conduite de saint Benoît. Regrettons seulement que la table des matières pour la troisième partie soit par trop succincte.

P. Franceschini.

Maurice JOURJON : *Cyprien de Carthage*. Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Les Éditions Ouvrières, Paris, 1957; 126 pp.; 330 fr.

M. l'abbé Jourjon a écrit un petit livre, alerte, vivant, attachant, qui, de façon très simple, initie parfaitement à la pensée et à la vie de saint Cyprien de Carthage. Comme il est de règle dans cette collection, la première partie donne une vue d'ensemble de l'œuvre de Cyprien située dans le déroulement de sa vie. Et dans le cas présent, la vie et l'œuvre sont inséparables. Tout (ou presque tout) ce qu'a écrit Cyprien lui fut dicté par les devoirs de sa charge et les circonstances souvent dramatiques de l'Église de son temps, persécutée ou menacée par le schisme et l'hérésie. La deuxième partie offre au lecteur un choix de textes particulièrement beaux. M. Jourjon en a choisi près de la moitié dans les lettres de Cyprien qui constituent bien le chef-d'œuvre de celui-ci, car la noblesse de la pensée n'y est pas gâtée par cette rhétorique qui marque souvent les autres traités. La deuxième moitié est empruntée au commentaire que Cyprien donna du *Pater noster*,

qui doit sans doute beaucoup à celui de Tertullien, mais qui comprend aussi des développements personnels fort intéressants. Remercions M. Jourjon de ce bel ouvrage à qui nous souhaitons de nombreux lecteurs.

F. Refoulé.

Michele PELLEGRINO : *Letteratura Greca Cristiana*, Universale Studium, n° 45. Ed. Studium, Roma, 1956; 190 pp.; L. 200.
Letteratura Latina Cristiana, Universale Studium, n° 48. Ed. Studium, Roma, 1957; 184 pp.; L. 200.

Dans une collection italienne comparable à « Que sais-je ? », Mgr Pellegrino, dont le nom est connu des lecteurs de *La Vie Spirituelle*, vient de publier deux petits ouvrages, l'un sur l'histoire de la littérature grecque chrétienne des origines au règne de Justinien, l'autre sur l'histoire de la littérature latine chrétienne des origines à saint Isidore. Est-il possible de présenter en 180 petites pages des histoires aussi riches et aussi variées ou complexes, sans réduire l'exposé à n'être plus qu'une sèche nomenclature de noms et de titres d'ouvrages ? A première vue, il ne le semble pas, et pourtant, Mgr Pellegrino a su éviter ce danger en faisant précéder chaque section d'un paragraphe qui brièvement sait faire ressortir les grandes lignes d'une période et les idées maîtresses des auteurs. Pour y parvenir, il fallait toute la science et la maîtrise de Mgr Pellegrino. Le premier ouvrage est pourvu d'un index des noms d'auteurs qui malheureusement fait défaut au second. En notre temps où l'on aime les livres bon marché qui, en peu de pages, donnent le maximum de connaissances, ces deux ouvrages méritent de retenir l'attention des lecteurs français. La langue italienne ne saurait être pour beaucoup dans le cas présent une difficulté sérieuse.

F. Refoulé.

Jean CHRYSOSTOME : *Huit catéchèses baptismales*. Texte grec. Introduction, traduction et notes de A. Wenger, A. A. Coll. « Sources chrétiennes », n° 50. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 424 pp.; 1.650 fr.

La collection « Sources Chrétiennes » nous offre pour son cinquantième volume un ouvrage que nous n'hésitons pas à qualifier de sensationnel. Depuis l'édition des œuvres de saint Jean Chrysostome par Montfaucon, peu d'inédits avaient été découverts et la possibilité de retrouver des œuvres vraiment importantes de Jean Chrysostome n'était même pas envisagée par les savants. Et voici pourtant que le P. Wenger, en 1955, découvrit dans un manuscrit du Mont-Athos huit catéchèses baptismales dont toutes étaient inédites, à l'exception de la troisième connue par une traduction latine. Le P. Wenger peut donc, à juste titre, assurer que « les huit catéchèses de Stavronikita constituent dans ces conditions la contribution la plus importante à l'œuvre de saint Jean Chrysostome depuis l'édition donnée par Montfaucon, voilà plus de deux siècles. Mais, autant que dans leur nouveauté, leur intérêt réside dans le sujet qu'elles traitent » (p. 103).

L'enseignement de ces catéchèses, comme le souligne à plusieurs reprises le P. Wenger, est à l'image de la propre mentalité de Jean Chrysostome, davantage tournée vers les efforts de l'ascèse et les progrès dans la vertu que vers la spéculation proprement dite sur les articles de foi. Elles rattachent pourtant étroitement l'effort moral à la grâce baptismale, ou plus exactement, pour reprendre les explications de Jean Chrysostome, aux dix dons du baptême. Celui-ci ne remet pas seulement les péchés passés, il inscrit le néophyte dans la cité des cieux, l'enrôle dans la milice du Christ. Jean Chrysostome présente encore le baptême comme un contrat, passé entre Dieu et le fidèle en présence des anges, où celui-ci,

en échange de sa foi et de ses promesses, reçoit la filiation divine. Le baptême est enfin un mariage spirituel entre l'âme et le Christ. Jean Chrysostome commence même ses instructions en développant cette idée et en comparant ce mariage au mystère des noces humaines telles qu'elles se pratiquaient à Antioche en ce temps. Le baptisé devient ainsi une créature nouvelle, qui doit briller devant les hommes moins par l'éclat de ses vêtements blancs que par les bonnes œuvres.

L'introduction du P. Wenger est de celles qui méritent d'être lues avec attention. Outre l'histoire de la découverte du manuscrit, passionnante come un roman, un chapitre consacré à prouver l'authenticité de ces catéchèses, la comparaison de celles-ci avec celles déjà connues, et un résumé des premières, cette introduction étudie en détail la liturgie baptismale de l'Église d'Antioche au IV^e^ siècle. Pour la présenter, le P. Wenger fait appel à des textes souvent fort peu connus ou même inédits dont il nous donne la traduction.

Faute de pouvoir résumer en quelques lignes un ouvrage aussi riche, qu'il nous suffise de dire que ce livre est l'un de ceux qu'il faut lire. Remercions vivement le P. Wenger de n'avoir pas gardé plus longtemps cachée sa belle découverte. Souhaitons enfin que ses supérieurs ne le maintiennent pas trop longtemps à la direction de *La Croix* pour lui permettre de poursuivre une carrière scientifique déjà si fructueuse et de nous donner les éditions critiques qu'il annonce.

F. Refoulé.

HAGIOGRAPHIES — BIOGRAPHIES

M.-Th. LOUIS-LEFEBVRE : *Un prêtre. L'abbé Huvelin* (1838-1910). Édition augmentée, documents inédits. P. Lethielleux, Paris, 1958; 368 pp.

Dans une méditation écrite, Charles de Foucauld enregistrait comme une « grâce incomparable » de s'être adressé à M. Huvelin pour connaître la religion catholique; il ajoutait : « Vous m'avez mis sous les ailes de ce saint et j'y suis resté : vous m'avez porté par ses mains! » Ce que nous savons de la vie du P. de Foucauld nous incite à découvrir le prêtre peu ordinaire qui fut et resta son directeur de conscience. Dans un livre nourri de documents, Mme M.-Th. Louis-Lefebvre nous présente l'abbé Huvelin, dont le rayonnement ne cesse de grandir à mesure qu'on le connaît mieux. A vrai dire, cet ouvrage n'est pas une toute récente nouveauté, puisqu'il s'honore déjà d'être couronné par l'Académie française. Ceci nous dispensera d'insister sur sa valeur littéraire. Ce qu'on nous présente aujourd'hui est une édition remaniée, augmentée et enrichie de nouveaux documents inédits que nous sommes heureux d'avoir maintenant à notre disposition, en attendant la suite des inédits (correspondance ou notes de sermons et de conférences) de l'abbé Huvelin. Plusieurs hors-texte agrémentent le présent ouvrage.

C'est sans doute à son évangélisme très pur que la figure et la parole de l'abbé Huvelin, décédé en juillet 1910, doivent de n'avoir guère vieilli. Une culture étendue, étonnamment entretenue, bien digne du normalien qu'il fut, n'entrava jamais la simplicité d'un zèle apostolique qui dépassa de beaucoup la paroisse Saint-Augustin qu'il eut à cœur de desservir longtemps comme vicaire. Ses

douloureuses épreuves de santé consacrèrent l'abbé Huvelin comme homme de silence et homme de Dieu. On venait de loin chercher assistance et conseil auprès d'un homme de cette trempe, compréhensif et miséricordieux; on ne le quittait pas déçu, mais réconforté. Où qu'il parlât, et notamment dans ses fameuses conférences de Saint-Augustin, une même saveur de probité intellectuelle et de respect des vocations personnelles se joignait à un sens aigu du spirituel et des valeurs évangéliques. Pour mieux être à la disposition des âmes dans l'aspect le plus sacerdotal d'une vie de prêtre, il refusa les promotions que sa haute compétence d'historien devait normalement lui valoir. Il estimait qu'il avait mieux à faire, en mettant à la disposition des autres les véritables charismes dont Dieu lui octroya l'usage pour pénétrer les esprits et les guider selon les voies providentielles.

Cela suffit, sans doute, pour donner envie de suivre attentivement Mme M.-Th. Lefebvre qui nous retrace, de façon si attachante et si consciencieuse, la vie peu banale de ce prêtre d'élite. On verra avec le recul et l'impartialité nécessaires ce qui s'est passé au chevet de Littré et qui intrigua tant de contemporains. Les rapports de l'abbé avec le P. Hyacinthe Loyson trouvent écho ici, de même que ceux qu'il entretint avec Charles de Foucauld et avec le baron von Hügel, voire avec Maurice Blondel. Ce n'est pas par hasard que les noms de telles personnalités, si diverses, entourent celui de l'abbé Huvelin De cent traits épars une figure se détache, peut-être complexe mais singulièrement attirante.

Tracer une pareille biographie constituait une tâche fort délicate. On sait gré à Mme Louis-Lefebvre de s'y être patiemment dévouée et d'y manifester de sérieuses qualités tant dans la documentation assez touffue que dans l'exposé très limpide. Voici un livre à lire, qui ne fera pas peu pour contribuer à faire connaître et aimer un prêtre dont la renommée de lucidité et de sainteté ne peut que grandir.

FRANÇOIS LEPARGNEUR.

G. HUNERMANN : *Le vainqueur du grappin. La vie du saint curé d'Ars.* Traduit par l'abbé M. GRANDCLAUDON. Éd. Salvator, Mulhouse, 1956; 304 pp.; 540 fr.

Nous connaissons bien et nous avons plus d'une fois apprécié (cf. *La Vie Spirituelle* d'octobre 1954 et de mai 1955) la manière pittoresque et vivante de G. Hunermann; ses biographies atteignent avec fruit un large public. Nous n'en sommes que plus à l'aise cette fois pour trouver un peu trop pittoresque et fracassante sa vie du curé d'Ars; il y a là risque de fausser les perspectives. Victoires sur le grappin aussi, quoique moins spectaculaires, ces années de prière, de solitude, de silence, d'humbles efforts, qui préparent les miracles des derniers jours. Cette réserve faite, la vie du saint curé est intéressante, colorée, populaire, évoquant avec verve les années troublées des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, la vie de la paroisse et du diocèse, la formation au sacerdoce et l'activité pastorale de saint Jean Vianney, ses souffrances et ses joies.

M.-L. T.

CONSTANTIN DE GRUNWALD : *Quand la Russie avait des saints.* Coll. « Bibliothèque Ecclesia », n° 42. A. Fayard, Paris, 1958; 187 pp.; 500 fr.

Que connaissent de la « sainte Russie » la plupart des fidèles et même des clercs d'Occident? Or, il n'est pas, pour des chrétiens, de meilleure introduction à l'intelligence de l'âme profonde d'un peuple que le visage des saints en qui il révèle la vocation pour laquelle Dieu l'a

préparé. Ce petit livre nous fait parcourir, au travers du récit tout simple mais sérieusement informé de la vie d'une dizaine de saints, les étapes de l'histoire du peuple russe depuis sa conversion au christianisme. Les conditions humaines sont diverses : princes, tels que Vladimir de Kiev, le Clovis russe; les jeunes Boris et Gleb qu'une mort injuste, subie avec la patience du Christ, fait considérer comme des martyrs; Alexandre Nevski, le héros de la résistance chrétienne en Russie; évêques, tels que Philippe, le métropolite de Moscou, victime d'Ivan le Terrible, ou Tikhon de Zadonsk, belle figure de moine évêque qui ouvrit à la Russie du XVIII[e] siècle des voies spirituelles inspirées de celles d'Occident; moines enfin et surtout : Théodose, qui instaura dans la Russie kievienne la vie cénobitique; Serge de Radonège, le saint Bernard russe, Nil Sorski, le grand réformateur; Séraphin de Sarov, si proche de saint François d'Assise. Et l'épilogue nous laisse entrevoir que, par-delà la pléiade des starzi du XIX[e] siècle, les sources de sainteté continuent à sourdre en Russie.

I.-H. Dalmais.

Jeanne-Lydie Goré : *L'itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité*. P.U.F., Paris, 1957; 754 pp.

Mme Goré n'aborde pas Fénelon avec des intentions politiques ou polémiques. Constatant que « les recherches s'orientèrent moins vers l'étude d'une pensée que vers l'histoire d'un conflit » (p. 15), elle ne s'intéresse plus — on ne saurait trop la féliciter de cette réaction de santé — « au duel de deux évêques ». Avec son intuition féminine, une sympathie profonde, discrète et toujours clairvoyante, une érudition exhaustive, elle contemple cet homme mystérieux qui n'est ni un philosophe ni un esthète, mais l'homme d'une culture intégrale qui s'est épanouie en mystique. Elle a réussi ce qu'elle se proposait : peindre, « dans cette âme choisie, cette fugue à deux voix de la nature et de la grâce » (p. 30).

A travers les événements qu'elle évoque et les œuvres qu'elle analyse, l'auteur suit et marque les moments de cet itinéraire de Fénelon, depuis les années de formation jusqu'à la solitude de Cambrai, en passant par les espoirs du mystique et de l'humaniste dans la rencontre et l'épanouissement d'une spiritualité et l'éducation d'un prince. Fénelon ne semble pas avoir trouvé le bonheur — le cherchait-il ? — il a désiré la sainteté, s'est passionné pour la perfection : dialogue, dans la nuit de l'amour, d'un esprit insatisfait et d'un cœur avide avec un Dieu caché, sinon insaisissable.

Mme Goré nous introduit dans l'intimité de cet être fascinant qui est son maître. Puisse cet éminent spirituel, « assoiffé de paix », la révéler à notre génération inquiète. Elle pressent, plus qu'elle ne l'analyse, « le cheminement secret de la grâce ». « Le vrai dialogue de Fénelon fut avec son Dieu, non avec le plus passionné de ses adversaires » (p. 717).

Ces quelques lignes — d'un ami de Fénelon — ne peuvent être qu'une invitation au voyage avec Fénelon.

P. Blanchard.

M.-F. Moos, O.P. : *Le P. Sertillanges, maître de vie spirituelle*. Coll. « Études religieuses », n° 724. La Pensée catholique, Bruxelles, 1957; 52 pp.; abonnement : 130 fr. belges ou 1.000 fr. français l'année. (A Paris : Office général du Livre.)

Rédigée par un religieux qui fut l'ami et le disciple par excellence du P. Sertillanges, cette courte biographie nous donne l'essentiel de la vie et de la physionomie de ce grand dominicain. Vie qui eut ses épreuves physiques et morales, mais que do-

mina toujours un indéfectible attachement à l'Église; physionomie de théologien voué à la défense de la vérité et que la mort trouva encore la plume à la main. Certains détails biographiques auraient pu être mieux choisis, mais l'ensemble eût peut-être risqué alors d'être plus conventionnel...

Un petit traité de direction composé par le P. Sertillanges : *Que croire ? que dire ? que faire ?* termine la brochure, justifiant excellemment le sous-titre de celle-ci : « Maître de vie spirituelle ».

M.-L. T.

SAINT JEAN DE BRÉBEUF : *Les Relations de ce qui s'est passé au pays des Hurons* (*1635-1648*), publiées par Théodore Besterman. Coll. « Textes littéraires français ». Droz, Genève, 1957; XXVII-229 pp.

Le P. René Lacretelle, s.j., qui s'est spécialisé dans la recherche des écrits de saint Jean de Brébeuf (*Étude sur les écrits de saint Jean de Brébeuf*, Montréal, vol. I, 1952, et vol. II, 1953), l'a présenté lui-même aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* (n° 407, juin 1955, pp. 599-617) avec les extraits les plus significatifs de son *Journal spirituel*. M. Théodore Besterman, l'éditeur érudit de la correspondance de Voltaire, l'a jugé assez intéressant pour inclure ses *Relations de 1635* et *1636* dans la collection des « Textes littéraires français », côte à côte avec Chateaubriand, Huysmans et Chrétien de Troyes. Il y a joint neuf lettres ou instructions, dont sept en traduction, et une assez bonne *Introduction* (pp. VII-XXVII), mais sans le *Journal spirituel*, transmis en fragments par le P. Ragueneau. En plus des confidences indirectes dont abondent ces écrits, l'on remarquera surtout le vœu du martyre (pp. XIX-XX) et l'*Instruction pour les Pères de notre Compagnie qui seront envoyés aux Hurons* (pp. 194-197); cette dernière, après avoir développé les épreuves du missionnaire, conclut :

« Voilà une leçon bien aisée à apprendre, mais bien difficile à pratiquer; car, en sortant d'un lieu bien poli, vous tombez entre les mains de gens barbares, qui ne se soucient guère de votre philosophie, ni de votre théologie. Toutes les belles parties qui vous pourraient faire aimer et respecter en France sont comme des perles foulées aux pieds par des pourceaux, ou plutôt par des mulets qui vous méprisent au dernier point, voyant que vous n'êtes pas bon mallier (porteur de malle!) comme eux. Si vous pouviez aller nus et porter des charges de cheval sur votre dos comme ils font, alors vous seriez savant en leur doctrine, et reconnu pour un grand homme, autrement, non. Jésus-Christ est notre vraie grandeur. C'est lui seul et sa croix qu'on doit chercher, courant après ces peuples, car, si vous prétendez autre chose, vous ne trouverez rien qu'une affliction de corps et d'esprit. Mais ayant trouvé Jésus-Christ en sa croix, vous avez trouvé les roses dans les épines, et la douceur dans l'amertume, le tout dans le néant. »

H. B.-M.

W. J. BATTERSBY : *St John Baptist de la Salle*, with a foreword by H. O. Evennett. Burns and Oates, London, 1957; 346 pp.

Voici une biographie de valeur consacrée à saint Jean-Baptiste de la Salle par l'un de ses meilleurs connaisseurs d'outre-Manche. Depuis la fondation des deux pauvres écoles que le saint ouvrit à Reims en 1678, c'est à un extraordinaire développement qu'était vouée l'œuvre entreprise. Celle-ci en valait la peine, et attachante reste la figure du fondateur de l'Institut masculin d'enseignants actuellement le plus nombreux (fondée en 1684, cette congrégation existe aujourd'hui en 72 pays, où

quelque 16.000 religieux — dont plus de 3.000 pour la France — éduquent plus de 500.000 élèves). Par ailleurs, disciple des maîtres de l'École française de spiritualité et très spécialement docile disciple des maîtres de Saint-Sulpice, saint Jean-Baptiste de la Salle apparaît à plus d'un égard comme un original précurseur en matière pédagogique. Retenons notamment son goût pour le recours direct à l'Écriture, qui lui fit recommander à ses fils spirituels : « C'est dans les Livres Saints que vous devez puiser les vérités dont il faut que vous instruisiez tous les jours vos disciples. » De cette vie consacrée à l'éducation chrétienne de la jeunesse, l'inspiration était toute surnaturelle comme en témoignent la dévotion de Jean-Baptiste au Verbe incarné, son esprit de foi et de prière, son sens du renoncement et de l'abandon à la Providence. Pourquoi W. J. Battersby omet-il de nous informer que le 15 mai 1950 le pape Pie XII glorieusement régnant couronna une telle vie en déclarant ce saint « Patron spécial auprès de Dieu, de tous les éducateurs de l'enfance et de la jeunesse » ?

Aux côtés de G. Rigault, W. J. Battersby (lui-même membre de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes) va occuper une place des plus honorables dans la suite qu'il prend aux plus récents biographes du saint. Son ouvrage se recommande notamment par la consciencieuse analyse qu'il fait de la genèse et de l'explication des principes mis en œuvre par saint Jean-Baptiste de la Salle dans son manuel sur la *Conduite des Écoles*. On se reportera encore avec intérêt au tableau que Battersby dresse du contexte social de cette France du XVII^e^ siècle où le saint dut lutter pour mettre sur pied une œuvre opportune et même alors urgente, sans doute entreprise à son corps défendant mais qui devait bien vite lui tenir tant à cœur.

F. L.

HÉLÈNE J. KOCHER : *Mathilda Wrede, lumière des geôles finlandaises*, 2^e^ édition, Éd. Labor et Fides, Genève, 1956; 166 pp.

Dans les écoles de Finlande et de Suède, tous les enfants ont entendu parler de Mathilda Wrede (1864-1928), l'apôtre des geôles finlandaises, et il existe en suédois des récits de sa vie parfois volumineux. Son œuvre, bien qu'elle n'ait pas l'ampleur de celles d'Elizabeth Fry ou de Joséphine Butler, n'en fut pas moins remarquable et émouvante, et justifie l'intérêt qu'on lui porte. Les Français la connaissent trop peu, aussi sommes-nous reconnaissants à H. J. Kocher de nous la présenter et de nous la faire aimer. H. Kocher n'hésite pas à parler d'elle comme d'une sainte : « Notre protestantisme ne canonise personne; il a pourtant ses saints et ses prophètes... » Ce mot n'est pas exagéré. Mathilda Wrede ne pouvait se convertir au catholicisme, l'Église catholique étant inexistante dans la Finlande de son temps, mais elle fut toujours d'une loyauté absolue et depuis sa vingtième année chercha à consacrer entièrement sa vie à Dieu en se donnant aux déshérités pour leur révéler l'amour de Dieu. Ce sens de l'absolu la caractérise. « Si je croyais à la réincarnation, j'affirmerais avoir été abbesse autrefois dans une vie antérieure, tant je me sens d'attraits pour cette consécration absolue » (cité p. 84). Ce mot nous paraît révélateur.

Cette femme très réaliste, dont la piété n'avait rien de sentimental, bien que marquée par le piétisme si largement répandu en Finlande, croyait à l'origine surnaturelle de sa vocation. Alors qu'elle avait dix-neuf ans, elle eut une sorte de vision. Elle vit, un soir, un détenu nimbé de lumière pénétrer dans sa chambre, pieds et mains liés : « Nous sommes des milliers qui avons besoin de paix, de libération intérieure, venez, venez nous parler de Celui qui seul affranchit; personne ne peut garder une

âme enchaînée! Nous vous attendons. » Cet appel décida du don de sa vie aux prisonniers finlandais, et cette toute jeune fille, au profil aristocratique, de faible santé, commençait une œuvre admirable de consolation et de relèvement, œuvre non seulement philanthropique, mais avant tout religieuse.

Ce livre attachant mérite de trouver des lecteurs. En le fermant, nul ne peut pas ne pas se poser cette question : « Et moi, que fais-je pour les pauvres du Christ? »

F. Refoulé.

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

M. D. Chenu, O.P. : *La théologie est-elle une science?* Coll. « Je sais — Je crois ». A. Fayard, Paris, 1957; 118 pp.; 300 fr.

On ne saurait trop féliciter la collection « Je sais — Je crois » d'avoir demandé au P. Chenu de répondre à la question apparemment technique d'une théologie-science, avant même de présenter au grand public l'ensemble des grandes vérités de foi. C'est là un signe des temps d'autant plus remarquable qu'on se plaît par ailleurs à mettre en vedette le succès du renouveau biblique et du renouveau liturgique dans l'Église. Les chrétiens, engagés dans les grandes tâches de l'Église et du monde, font de la théologie sans le savoir. Il serait mieux de le savoir. C'est à une telle prise de conscience que le P. Chenu les convie dans ce petit livre où l'on retrouve avec joie cette plénitude et cette passion intérieure qui animent tous ses écrits.

Le P. Chenu ne dissimule pas « l'impertinence » d'une foi qui veut se construire en science du Donné révélé. Le procès d'une telle entreprise n'est pas nouveau dans l'Église. Aussi, avant de justifier une telle audace, tient-il à camper dans toute leur force les objections qui viennent tant de la nature de la science que de la nature de la foi.

« Comment la théologie, intelligence de la foi, peut-elle être une science? » C'est à la solution de ce problème qu'est consacré le chapitre central de son livre, « La théologie comme science », un chapitre capital où le P. Chenu nous livre le meilleur fruit de ses travaux antérieurs sur la théologie au XII^e^ et au XIII^e^ siècle. Mais pour en saisir les nuances et l'exacte portée, il faut lire ce chapitre plus technique à la lumière des deux beaux chapitres qui le précèdent : « L'intelligence de la foi » et « Théologie et mystère ». On ne sera point tenté alors d'accepter l'opposition ruineuse entre « intelligence de la foi » et « science de la foi ». Ici, peut-être plus nettement que dans ses ouvrages antérieurs sur l'histoire de la théologie, le P. Chenu opte résolument, à l'encontre d'autres théologiens, pour le caractère vraiment *scientifique* de la théologie. Mais au paradoxe d'une science non évidente, il répond, avec saint Thomas, par la notion de *subalternation* des sciences, c'est-à-dire ici la *continuité* vitale entre l'humble science du théologien et la science de Dieu lui-même. C'est dire assez — s'il était besoin d'apaiser les craintes des « spirituels » — que la qualité scientifique d'une telle théologie ne se mesurera pas tant à la rigueur impeccable de ses raisonnements qu'à la puissance de la foi. « Cela même par quoi la théologie est science est ce par quoi elle est « sacrée », nous dirions volontiers « mystique », si ce mot vénérable n'était devenu équivoque » (p. 87).

Les pages du P. Chenu fourmillent de suggestions neuves et d'applica-

tions pratiques à la vie spirituelle comme à la mission présente de l'Église. Il faut les lire! Nous voudrions seulement attirer l'attention sur la place qu'il réserve, à côté de la méthode rationnelle de la théologie, à ses « fonctions et ressources non rationnelles » : symboles, valeur typologique de l'histoire du salut (pp. 79-85). Une telle préoccupation, chez un défenseur de la fonction scientifique de la théologie, est très significative : elle nous révèle une conception largement compréhensive de la *Doctrina sacra*.

Nous croyons en avoir assez dit non seulement pour éveiller la curiosité théologique du laïc cultivé, mais aussi pour suggérer aux théologiens qu'ils possèdent désormais un instrument de travail de première valeur.

CL.-J. GEFFRÉ.

L. CERFAUX : *Discours de mission*. Coll. « Spiritualité biblique ». Desclée et Cie, Paris, 1957; 148 pp.

Il faut entendre le titre de ce livre non au pluriel mais au singulier; et non comme un discours rédigé et édité par l'auteur, mais comme le discours de mission de Mt 9,35-10,42, dont Mgr Cerfaux nous donne ici un commentaire.

Le livre que présente Mgr Cerfaux n'est cependant pas un ouvrage d'exégèse comme les autres. Au lieu des philologues, des historiens, des savants, le vénéré professeur de Louvain a choisi comme guides « les saints » (p. 28), et principalement saint François, saint Benoît-Joseph Labre, saint Jean-Baptiste Marie Vianney qu'il affectionne particulièrement. Leurs actes et leur vie elle-même illuminent le récit évangélique. Les paroles de Notre-Seigneur deviennent alors une actualité vivante et émouvante, et ce livre un admirable livre spirituel. On voudrait que les ouvrages de spiritualité aient souvent cette qualité d'authenticité évangélique, de profondeur, de témoignage. Mais pour réussir de manière si heureuse en cette méthode, sans doute fallait-il à la fois la science et le sens religieux et apostolique de Mgr Cerfaux.

Les missionnaires, les prêtres et prédicateurs, les apôtres trouveront dans ce livre le « bréviaire » de leur fonction, ou, selon le mot de l'auteur, leur « code de la route » (p. 5), puisque les directives et les conseils de Notre-Seigneur à ses Douze sont des « conseils-types » qui « valent pour toutes les missions et tous les apostolats » (p. 7). Mais comme ce Discours est aussi un programme de vie chrétienne pour tous, tous y trouveront leur bien. Les admirables pages sur l'humilité, signe de vraie religion (p. 21), la conscience qu'ont les saints d'être misérables (p. 22), le risque chrétien (p. 28), la joie de l'austérité (p. 41), le mystère de l'Église et des âmes saintes, ballottées entre les persécutions et les douceurs de l'amitié divine (pp. 87, 111), la vie intérieure qui est non un épanouissement mais un éblouissement, conviennent à toutes les fonctions et toutes les vocations chrétiennes. On ne saurait trop recommander ce beau livre.

L'auteur nous permettra-t-il de dire en terminant que nous nous sommes étonnés du peu d'estime qu'il semble avoir pour le « grand orateur » que fut notre Père Lacordaire? La sainteté de celui-ci ne saurait être jugée par un sermon de circonstance fait dans une église de village où il ne connaissait sans doute personne. Mais sur cet infime détail, Mgr Cerfaux n'avait sans doute pas l'intention d'exprimer le contraire.

A.-M. H.

ILLTUD EVANS, O.P. : *One and Many*. Blackfriars publications, London, 1957; 82 pp.; 4 s.

L'Église ne se présente pas d'abord comme un système d'idées, mais comme une vie, une vie faite pour munion à sa foi, s'exercer à com-

être vécue, la vie du Christ continuée dans le temps et dans l'espace, devenue accessible à tout homme : telle est la conviction que ce livre donnera au lecteur.

L'auteur insiste surtout sur trois formes de cette incorporation à la vie du Corps Mystique : la liturgie, la Messe, le Mystère Pascal, la Charité.

Il va droit à l'essentiel, l'exprime avec force, sans employer de vocabulaire scolastique, et pourtant tout l'ensemble de la doctrine est là. On est heureux de saluer d'excellentes pages sur la liturgie, qui n'est pas un spectacle auquel on assiste, mais une fonction que le membre du Christ accomplit avec son esprit, sa voix, son attitude : ces pages sont particulièrement utiles aux pays anglo-saxons où la liturgie catholique a été si peu développée.

J. DELAMARE.

S. Exc. Mgr GARRONE, archevêque de Toulouse : *Sainte Église, notre Mère*. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1957; 232 pp.

Fait d'articles parus dans diverses revues et destinés surtout au clergé, le dernier livre de Mgr Garrone veut nous faire comprendre la vie de l'Église dans toutes ses institutions : liturgie, sacrements, œuvres missionnaires, catéchèse, droit canon... et nous la faire comprendre du dedans, en nous faisant « penser à l'Église, penser avec l'Église, vivre avec l'Église ».

Penser à l'Église, c'est d'abord prendre contact avec les multiples images par lesquelles Dieu nous exprime son mystère, pour aborder ensuite les concepts abstraits soigneusement forgés au cours des siècles : idée de sacrement, idée de communion, de service, d'institution, de croissance, idée fondamentale de la gloire de Dieu vers laquelle l'Église tout entière est tournée.

Penser avec l'Église, « c'est épouser le mouvement même de sa pensée, faire l'apprentissage de la comprendre et à parler toutes ses langues ». D'où la nécessité d'une initiation : problème du catéchisme et de l'enseignement d'Église. Enseignement qui ne doit pas seulement s'exprimer en phrases abstraites; si les formules du Credo constituent un mode privilégié de la vérité salutaire, il n'est pas le seul à l'exprimer : la liturgie et les sacrements vont plus loin en accomplissant et en communiquant le contenu des vérités de foi. Mais il ne faut pas davantage oublier que l'Église affirme sa foi par le simple jeu de sa vie quotidienne : problème de la morale chrétienne qui ne doit pas se développer en dehors du dogme et qui ne prend tout son sens que dans l'unité vivante du mystère chrétien. Et il est bon de retrouver cette vie se développant au cours des siècles et d'étudier l'histoire de l'Église après avoir étudié l'histoire de la révélation de Dieu aux hommes.

Vivre avec l'Église, vivre aux dimensions de sa vie... c'est chose souvent difficile au milieu des luttes de notre temps. L'obéissance du croyant n'est pas conformisme ni démission. Obéir « ce n'est pas s'abstenir de juger, c'est au contraire être capable de juger... c'est épouser activement un vouloir qui nous entraîne dans le sens du bien voulu par Dieu. ». Mais que de questions se posent encore : hiérarchie et paternité, découverte et fidélité, sagesse et inspiration, sacerdoce et communauté, sacerdoce et laïcat, tant d'idées sur lesquelles on a bataillé, on bataille encore, et que l'auteur examine avec un sens profond de l'Église, avec une remarquable hauteur de vues, sans omettre les exemples concrets. Deux chapitres terminent cette troisième partie, parmi les plus originaux et les plus profonds de tout l'ouvrage; ils situent le droit canon dans la vie de l'Église et le bréviaire dans la vie du prêtre : fidélité à une discipline, fidélité à la prière expriment notre fidélité à Dieu, cette « docilité capable de porter tout le poids du secret divin ».

Maître livre, qu'il est impossible de présenter adéquatement, trop de pages en seraient à citer. Écrit « de l'intérieur » par un chef de diocèse qui affronte quotidiennement les problèmes qu'il évoque, il fera pénétrer les chrétiens plus avant dans le mystère de l'Église et les aidera à vivre à plein leur christianisme.

M.-L. T.

MATTHIAS-JOSEPH SCHEEBEN : *Handbuch des Katholischen Dogmatik*. VI. Buch : *Gnadenlehre*. Dritte Auflage, herausgegeben von Heribert Schauf. Verlag Herder, Freiburg, 1957, XLVIII-428 pp.

Avec ce sixième volume (t. VII des *Œuvres complètes*) s'achève la publication du *Manuel de Dogme*. Scheeben n'eut pas la possibilité de terminer le travail considérable qu'il avait entrepris : ni le traité de l'Église, ni celui des Sacrements, ni celui de l'Eschatologie ne virent le jour. De la grâce elle-même, il ne traite ici que partiellement sous le titre : « La grâce salvatrice du Christ comme principe d'une restauration et d'un achèvement de la vie de sainteté et de justice, en d'autres termes la grâce de salut et de confortation. »Il projetait une deuxième et une troisième parties qu'une mort prématurée, — il n'avait que cinquante-trois ans — l'empêcha d'écrire. Mais déjà dans ce volume il éclaire les problèmes essentiels.

Cinq paragraphes abordent, en effet, successivement l'étude de la question dans son ensemble, de l'expression *grâce actuelle*, du concept de grâce et de ses éléments (d'une part la disposition de l'âme, de l'autre l'action divine sur les puissances de l'âme). Suit une partie consacrée aux hérésies et aux formulations du dogme nécessitées pour corriger ces erreurs. Puis un développement sur la nécessité de la grâce du Christ pour accomplir le bien et éviter le mal. Enfin des appendices sur la grâce dans l'état d'innocence selon saint Augustin, sur les sept dons du Saint-Esprit, sur la signification de la nécessité de la grâce à l'encontre des hérésies protestantes et jansénistes.

On retrouve ici, comme dans les parties précédentes, la manière originale du théologien : il repense les problèmes personnellement, il recourt sans cesse aux sources scripturaires et patristiques, aux grands scolastiques, tous connus de première main; une étude rigoureuse de la terminologie lui permet de retrouver, au-delà des controverses post-tridentines, le sens original des expressions des Pères ou des anciens théologiens, et de tenter de dénouer les difficultés grossies par des discussions polémiques.

L'établissement du texte, en cette troisième édition, a exigé un soigneux travail de mise au point. Car les éditions antérieures fourmillaient d'erreurs dans les citations et références. Scheeben, déjà malade, n'avait pas pu réviser les épreuves, établies à partir d'un manuscrit difficilement lisible. Ce volume se présente donc comme un excellent texte critique. Signalons encore dans l'Introduction une intéressante vue d'ensemble sur les théologiens contemporains dont Scheeben a pu s'inspirer ou sur qui il exerça quelque influence. Enfin, la reproduction de deux recensions de revues, contemporaines de l'œuvre, reflétant l'impression qu'elle produisit au moment de sa publication.

R.-L. OECHSLIN.

DIVO BARSOTTI : *Della Grazia alla Gloria*. Eserzi spirituali. Libreria Editrice Fiorentina, 1957; 203 pp.; 700 lires.

Ce nouveau livre de Divo Barsotti, maintenant connu du public français, est une série d'exercices spirituels donnés à un Institut, mais qui, de fait, s'adressent à tout auditoire. Les âmes désireuses de méditer dans le

silence et la retraite les exigences de leur vie chrétienne en tireront grand profit. L'auteur leur rappellera avec profondeur et vérité l'appel de l'Amour auquel chacune doit répondre si elle veut vivre pleinement dans le Christ ressuscité en se laissant transformer par l'Esprit et devenir ainsi le temple du Dieu-Trinité. C'est la condition pour parvenir à la gloire, à la vision de l'amour béatifique. Nous ne pouvons que recommander ces pages si pleines de doctrine et de vie.

P. Franceschini.

L. EVELY : *L'Église et les sacrements*. Coll. « Études religieuses », n° 719. Éd. La Pensée catholique. Bruxelles, 1956; 50 pp.; abonnement : l'année, 130 fr. belges ou 1.000 fr. français. (A Paris : Office général du Livre).

Le Christ est toujours présent parmi nous, présent dans ses sacrements qui nous unissent à Dieu et à nos frères, présent dans l'Église qui est le sacrement par excellence. Après avoir mis en relief cette « épiphanie » du Seigneur, l'auteur s'attache surtout aux sacrements de baptême, participation à la mort et à la résurrection du Christ, et de pénitence, qui soulève le problème de la juridiction de l'Église. Son étude, au ton direct et jeune, témoigne du souci, que nous lui connaissons déjà, de rendre la doctrine chrétienne vivante et savoureuse, accessible aux hommes de notre temps. Est-ce ce souci qui l'amène à quelques affirmations un peu outrées : « Le péché est l'état où Dieu n'est plus connu, plus *sensible* » ... « la colonne de nuée ou de fumée, le tabernacle, le Temple, premières *incarnations* de Dieu » (c'est nous qui soulignons). Petites critiques : l'ensemble se tient et fera mieux connaître la doctrine sacramentaire de l'Église.

M.-L. T.

M.-H. LELONG : *La Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres*. Coll. « Homélies et Catéchèse ». Éd. du Cerf, Paris, 1958; 256 pp.; 600 fr.

Nous sommes certains que les nombreux auditeurs de la messe du dimanche radiodiffusée ont souhaité voir publier les commentaires d'évangile du P. Lelong, et le désir venait de la trop grande richesse de ces paroles qui voulaient faire pénétrer au plus profond du message évangélique. Aussi sera-ce une joie pour eux, comme pour ceux qui ne les entendirent point, de pouvoir se laisser mener par une lecture calme et enrichissante dans cet enseignement de la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres. Ces commentaires ont été réunis sous ce titre qui évoque les pauvres de Yahwé qui savaient recevoir la parole de Dieu et de ses envoyés, et qui avaient surtout un cœur propre à la mettre en pratique. C'est dans cet esprit qu'il faudra lire ces pages, riches d'une longue expérience de Dieu et des âmes, fidèles à l'enseignement évangélique et pleines de cette exigence douce et ferme que nous souhaitons tant trouver dans ceux qui nous parlent de Dieu et de la réponse que nous lui devons dans toute notre vie. On y sent la présence du Dieu qui nous aime.

Que ceux qui veulent un guide pour éclairer leur foi ne manquent pas de lire et de méditer ce petit livre. Ils en retireront le plus grand profit et en sauront gré au P. Lelong.

P. Franceschini.

Ph. DELHAYE : *Rencontre de Dieu et de l'Homme*. Tome I : *Vertus théologales en général*. Desclée et Cie, Paris, 1957.

Les théologiens cherchent à remettre en valeur les vertus théologales. L'auteur montrait lui-même récemment les causes et les conséquences malheureuses de leur effacement dans l'enseignement de la morale chré-

tienne; cet ouvrage établit leur primauté en montrant leur visage à la fois divin et humain.

L'auteur étudie cette double nature à trois niveaux de la vie morale — celui des tendances : la grâce dépasse et comble la nature dans son appétit d'être et de dignité; — celui des facultés : la foi satisfait l'intelligence avide de vérité concrète accessible à tous; la charité libère l'affectivité des aliénations spirituelles et l'espérance, « informant » la foi et la charité, de la dispersion du temps; — niveau des dispositions et des actes : la vertu théologale s'étend et s'accroît, par le jeu conjoint, à des titres divers de la grâce et de l'effort humain.

Cette harmonie de la nature et de la grâce n'est pas affirmée seulement en une série de thèses : elle est montrée au long d'analyses théologiques et psychologiques pénétrantes et suggestives. On aimera tout particulièrement les pages consacrées à l'espérance, « vertu de la temporalité », qui ouvrent des horizons très nouveaux.

Le lecteur saura gré à M. le Ch. Delhaye d'avoir présenté, sous une forme très humaine, comblant encore ainsi une requête de l'intelligence, une étude de vraie théologie morale, capable d'éclairer et de nourrir une vie chrétienne dans l'éparpillement du temps. Il souhaitera la parution très prochaine de la suite annoncée.

C. Bouchaud.

Jacques Maritain. Coll. « Recherches et Débats » du Centre Catholique des Intellectuels français, cahier n° 19. Arthème Fayard, juillet 1957; 218 pp.; 500 fr.

Les articles réunis dans ce cahier en hommage à Jacques Maritain présentent très fidèlement les divers aspects de sa pensée. Cet ensemble pourra servir utilement d'introduction à l'étude du maître. On lit avec intérêt les pages que Georges Brazzola consacre à la poésie et aux sources créatrices de la vie de l'esprit. C'est là un domaine cher à Maritain qu'on est heureux de voir approfondi davantage encore depuis son séjour en Amérique. Les perspectives qu'ouvre rapidement M. Brazzola font désirer la traduction — prochaine, paraît-il — de *Creative Intuition in Art and Poetry*.

La contribution la plus pénétrante du cahier est due au P. de Finance. Il découvre avec une grande maîtrise les liens intimes qui rapprochent, dans l'œuvre de Maritain, la philosophie de la liberté et les grandes thèses de l'ontologie classique. On lui doit une belle définition de cette philosophie conquérante et traditionnelle, « prolongement intérieur du thomisme ». A la suite de l'auteur du *Court Traité de l'existence et de l'existant*, le Père insiste fort heureusement dans ses analyses sur l'actualité de cette pensée. Quant à la réflexion de Maritain sur la culture, l'histoire et les problèmes de la cité, elle est exposée avec exactitude et clarté par L. Gardet et Ch. Journet.

Il est cependant regrettable qu'une trop large place soit faite dans ce recueil à la seule description. Entre l'exposé et la contestation, il y a place, pensons-nous, pour le dialogue. Il n'eût pas été déplacé de faire converser la pensée de Maritain avec d'autres. Lui-même entreprend cette œuvre dans le fragment d'un essai sur Kierkegaard qu'on peut lire en tête du volume. M. Ambacher, traitant de la philosophie de la nature, tente, pour sa part, de confronter les études de Maritain avec les efforts que d'autres font pour parvenir à « une vue synoptique de l'univers ». Une collection qui porte le beau nom de « Recherches et Débats » ne devait-elle pas s'attacher avec prédilection aux questions disputées, surtout quand il s'agit d'un si vivant thomisme ? Entre philosophes, le dialogue demeure la plus belle forme de l'hommage.

Guy Lafon.

Mgr BLANCHET : *Fils de l'homme, Fils de Dieu.* Carême 1957. Éd. Spes, Paris, 1957; 209 pp.

Le prédicateur de Notre-Dame avait choisi de présenter Jésus-Christ à ses auditeurs de 1957, « Jésus-Christ en qui, pour qui, tout existe, Jésus-Christ, raison d'être de notre monde, Jésus-Christ par qui tout prend son sens, en qui tout reçoit son équilibre et son élan ». Les premières conférences sont apologétiques, défendant l'Évangile, exposant sa place dans l'histoire; ses grandeurs et ses bienfaits. Les trois dernières, plus doctrinales, présentent directement le Mystère du Christ : le Christ à la fois Verbe de Dieu, Seigneur, et Fils de Marie, inséré dans l'univers charnel (belles pages sur le caractère cosmique du Mystère du Christ, pp. 135-140); le Christ, homme de douleurs, portant sa Croix; le Christ ressuscité, « chef d'une race qui se refait en lui et par lui » (p. 204 sur le Corps mystique).

Conférences brillantes, mettant à la portée du grand public cultivé la pensée chrétienne de notre époque; conférences trop générales et trop apologétiques pour apporter aux lecteurs de cette revue la nourriture spirituelle qu'ils attendent, comme le déclarait le compte rendu de février 1957.

J. D.

L.-J. LEBRET : *Dimensions de la charité.* « Économie et humanisme ». Les éditions ouvrières, Paris, 1958; 176 pp.

De notes de retraites prêchées à différentes communautés apostoliques, le P. Lebret tire ce nouveau livre commentant le premier commandement et le second qui lui est semblable. On y retrouve le style direct que les lecteurs du P. Lebret connaissent bien, et ce souci d'allier une inspiration vraiment surnaturelle à la connaissance la plus réaliste des déficits du monde moderne. Dans ces soixante-quinze courts chapitres, échos des lettres de saint Paul et du traité de la charité écrit par saint Thomas, on méditera tour à tour sur l'amour pour Dieu sans limites, sur l'amour universel de l'humanité, sur l'épanouissement douloureux du chrétien dans la charité, sur les obstacles à la croissance dans la charité, enfin sur la vie en plénitude avec Dieu et l'humanité. L'ampleur des matières abordées illustre, une fois encore, que « toute la Loi et les prophètes » sont vraiment contenus dans les deux commandements de l'amour divin.

F. L.

HILDEGARD VON BINGEN : *Geheimnis der Liebe.* Bilder von des Menschen leibhaftiger Not und Seligkeit (Mystère de l'amour). Nach den Quellen übersetzt un bearbeitet von Heinrich Schipperges. Verlag Otto Walter, Olten (Suisse), 1957; 195 pp.

Ce qui nous est retracé ici à travers un choix de textes de l'Abbesse Hildegarde de Bingen († 1179), c'est la merveilleuse aventure de l'amour de Dieu, qui s'est incarné dans notre monde. Tous les écrits de la mystique chantent, selon un sain réalisme, l'œuvre divine. Dans les débuts de l'humanité, les forces de vie véhiculaient harmonieusement un amour très pur. Même après le péché, l'homme garde la nostalgie de ce bien perdu, parce que Dieu veut tout restaurer. Ainsi dès ici-bas, l'homme peut secrètement vivre dans les demeures éternelles. — Telles sont les pensées essentielles autour desquelles le traducteur a su admirablement grouper ces textes, tous reliés par un thème unique : celui du mystère de l'amour.

R.-L. OECHSLIN.

LIVRES REÇUS

ABSIL (Th.) : *Annotationes de esse*. Joannis H. Gottmer, Harlem, 1958; 3 vol. de 432, 432 et 180 pp.; 75 fl. ou $ 20 les 3.

AMI (Raoul) : *Quand David retrouve Goliath*. Avant-propos de Georges Duhamel. Préface de M. Pierre-Bloch. Éd. S.I.P.E.P., Paris, 1957; 372 pp.; 900 fr.

AMIOT (François) : *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Éd. Letouzey et Ané, Neuchâtel, 1958; 288 pp.; 480 fr.

ANTONIO DA SILVA MAIA : *Licoes de Grammatica de Quimbundo*. Português e Banto. Escola Tipografica das Missoes, Cucujaes (Angola).

ANZIEU (Didier) : *Le psychodrame analytique chez l'enfant*. Coll. « Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique ». P.U.F., Paris, 1956; 184 pp.; 720 fr.

BARS (Henry) : *L'homme et son âme*. Coll. « Église et temps présent ». Éd. Bernard Grasset, Paris, 1958; 288 pp.; 870 fr.

BASTIANINI (G.) : *Lorsque Dieu passe...* Vie de saint François d'Assise. Traduit et adapté par le R. P. Paul Clavel. Éd. Franciscaines, Paris, 1958; 288 pp.; 34 hors-texte hélio; 1.200 fr.

Benedictus Deus. Fatti e parole di S. Maria Maddalena de' Passi. Carmelo di S. Maria Maddalena de' Passi, Firenze, 1958; 90 pp.

BENICHOU (Raymond) : *Écrits juifs*. Édité par la Commission culturelle juive d'Algérie et le Bureau nord-africain du Congrès juif mondial, 1, rue Mahon, Alger, 1957; 344 pp.

BENOIST D'AZY (Dom Paul) : *L'Église et notre vie chrétienne*. Coll. « Action féconde ». Éd. de Fleurus, Paris, 1958; 192 pp.; 500 fr.

Bernadette raconte les Apparitions. Récits autographes par R. LAURENTIN. 28 photos hélio. Éd. Lethielleux, Paris, 1958; 32 pp.; 285 fr.

CAMUS (Louise) : *Saint Jean, l'ami préféré de Jésus*. Coll. « Nos amis les saints ». E.I.S.E., Lyon, 1958; 76 pp.; 340 fr.

CATANE (Mosche) : *Des Croisades à nos jours*. Coll. « Bibliothèque juive ». Éd. de Minuit, Paris, 1956; 160 pp.

CHAUCHARD (Docteur Paul) : *Le cerveau humain*. Coll. « Que sais-je ? » P.U.F., Paris, 1958; 128 pp.

CHEVIGNARD (B.-M., O.P.) : *La doctrine spirituelle de l'Évangile*. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 232 pp.; 510 fr.

CLAUDEL (Pierre) : *Mystère de Lourdes*. Éd. Arthaud, Paris, 1958; 72 photos, 286 pp.

CLAVEL (Bernard) : *Gauguin*. Coll. « Nos amis les peintres ». E.I.S.E., Lyon, 1958; 96 pp.; 390 fr.

COCAGNAC (A.-M., O.P.) : *Chansons bibliques*, 2. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 150 fr.

COGNET (L.) : *Crépuscule des mystiques*. Le conflit Fénelon-Bossuet. Coll. « Histoire de la spiritualité ». Desclée et Cie, Paris, 1958; 400 pp.

CRISTIANI (Mgr L.) : *Un apôtre de l'enseignement chrétien, le P. Louis Querbes, 1793-1859*. Coll. « Bibliothèque Ecclesia ». Arthème Fayard, Paris, 1958; 224 pp.; 500 fr.

DALMAIS (I.-H.) : *Initiation à la liturgie.* Coll. « Cahiers de la Pierre-Qui-Vire ». Desclée de Brouwer, Paris, 1958; 234 pp. sous couverture illustrée, 4 photos.

DANIÉLOU (Jean) : *Théologie du judéo-christianisme.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. I. Coll. « Bibliothèque de théologie ». Desclée et Cie, Paris, 1958; 458 pp.; 1.750 fr.

DUBARLE (A.-M., O.P.) : *Le péché originel dans l'Écriture.* Coll. « Lectio Divina », 20. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 204 pp.; 750 fr.

DUHAMEL (Georges) : *Israël, clef de l'Orient.* Mercure de France, Paris, 1957; 108 pp.; 360 fr.

Entretiens psychiatriques 1954. Coll. « Nouvelle Recherche ». Privat, édit., P.U.F., Paris, 1958; 248 pp.

EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique,* l. VIII-X. Texte grec, traduction et notes de G. BARDY. Coll. « Sources chrétiennes », 55. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 178 pp.; 1.750 fr.

FARBER (Karl) : *Heilige sin Anders.* Herder Verlag, Fribourg im Brisgau, 1958; 192 pp.

FEBVRE (Lucien) : *Au cœur religieux du XVIe siècle.* « Bibliothèque générale de l'École pratique des Hautes Études ». Éd. Sevpen, Paris, 1957; 364 pp.

FRANÇOIS DE SALES : *Traité de l'amour de Dieu.* Préface de S. Exc. Mgr GARRONE. Nouvelle édition abrégée présentée par le chanoine Desjardins. Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1958; 320 pp.

GARRONE (Mgr) : *Panorama du Credo.* Coll. « Pastorale et catéchèse ». Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1958; 120 pp.

GASPARRI (Carlo) : *L'Oratorio Filippono (1552-1952).* Istituto di Studi Romani Editore, Rome, 1957.

GASNIER (Michel, O.P.) : *Pour la première fois.* Retraite préparatoire à la communion privée. Coll. « Le prédicateur des enfants ». Éd. Salvator, Mulhouse, 1958; 136 pp.; 480 fr.

GEORGE (Augustin) : *L'Évangile de Paul.* Coll. « A la découverte de ». Equipes Enseignantes, Paris, 1958; 136 pp.

GEUDRÉ (Mère Marie de Chantal) : *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France,* t. I : De l'Institut séculier d'Angèle de Merici à l'Ordre monastique. Éd. Saint-Paul, Paris, 1958; 358 pp.

GINIEWSKI (Paul) : *Quand Israël combat.* Éd. Durlarcher, Paris, 1957; 184 pp.; 550 fr.

GOITEIN (Salomon D.) : *Juifs et Arabes.* Coll. « Aleph ». Éd. de Minuit, Paris, 1957; 272 pp.

GRALL (Xavier) : *James Dean et notre jeunesse.* Coll. « Tout le monde en parle ». Éd. du Cerf, Paris, 1958; 112 pp.

GRAVIERS (Jean DES) : *Le Droit canonique.* Coll. « Que sais-je ? ». P.U.F., Paris, 1958; 128 pp.

GUICHOU (Pierre) : *Les Psaumes commentés par la Bible.* Ps. 51-100. Coll. « L'esprit liturgique », 15. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 304 pp.; 600 fr.

HEGO (Gerald) et MOTTE (I.-E.) : *La Pâque de saint François.* Coll. « Présence de saint François », 4. Éd. Franciscaines, Paris, 1958; 136 pp.; 500 fr.

HESCHEL (Abraham) : *Les bâtisseurs du temps.* Coll. « Aleph ». Éd. de Minuit, Paris, 1957; 208 pp.

HUNERMANN (G.) : *Dans la barque de Pierre.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1958; 272 pp.; 980 fr.

JEAN CASSIEN : *Conférences,* t. II, l. VIII-XVII. Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom PICHERY, O.S.B. Coll. « Sources chrétiennes », 54. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 564 pp.; 1.500 fr.

Jonas. Le livre de Jonas, traduit par Jérôme LINDON. Éd. de Minuit, Paris, 1955; 64 pp.

LACOMBE (Roger-E.) : *L'apologétique de Pascal*. Étude critique. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». P.U.F., Paris, 1958; 320 pp.; 1.250 fr.

LAGNY (G.) : *Le réveil de 1830 à Paris et les origines des Diaconesses de Reuilly*. Préface de M. le pasteur BOEGNER. Éd. Association des Diaconesses, Paris, 1958; 200 pp.; 550 fr.

LAURENTIN (René) : *Lourdes. Documents authentiques*, vol. II. Préface de S. Exc. Mgr THÉAS. Éd. Lethielleux, Paris, 1958; 300 pp.; 1.168 fr.

LE DOUAREC (F.) : *Le Concordat dans un diocèse de l'Ouest*. Mgr Caffarelli et le préfet Boullé. Éd. Alsatia, Paris, 1958; 184 pp.; 540 fr.

LEROUX (Jean-Marie) : *Église, peuple de Dieu*. Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Éd. Ouvrières, Paris, 1958; 288 pp.; 780 fr.

Letters from the Saints. Early Renaissance and Reformation Periods from S. Thomas Aquinas to Bl. Robert Southwell. Réunis par Claude WILIAMSON. Rockliff, Londres, 1957; 214 pp.; 21 s.

LYONNET (A.) : *Au siècle de la science, peut-on encore parler de foi?* Éd. Lethielleux, Paris, 1958; 48 pp.; 80 fr.

MANOIR (Hubert DU, S.J.) : *Maria*. Études sur la Sainte Vierge, t. V, Éd. Beauchesne, Paris, 1958; 1.088 fr.

MARIE DE SAINT-JEAN (Mère, O.P.) : *Madame Amiot* ou les origines de la Congrégation des Dominicaines Missionnaires des Campagnes. Lettre-préface de S. Ém. le cardinal FELTIN. Secrétariat Saint-Dominique, La Gloire-Dieu, Flavigny-sur-Ozerain (Côte-d'Or); 128 pp. sous reliure artistique pleine toile; 900 fr.; 1.000 fr. franco.

MASCALL (E. L.) : *The Recovery of Unity*. A theological Approach. Longmans, Green and C°, Londres, 1958; 244 pp.; 25 s.

Mélanges de philosophie et de littérature juives, t. I et II (années 1956-1957). Publication de l'Institut International d'Études hébraïques. P.U.F., Paris, 1957; 334 pp.; 806 fr.

MIEGGE (Giovanni) : *L'Évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*. Coll. « Bibliothèque théologique ». Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1958; 132 pp.

MONSTERLET (Jean) : *L'Église du Japon, des temps féodaux à nos jours*. Coll. « Histoire et problèmes missionnaires ». Apostolat de la Prière, Toulouse, 1958; 280 pp.; 875 fr.

MOULIN (Ven. Giovanni, O. Carm.) : *Il vera spirito del cristianesimo*. Présenté par S. Exc. Mgr Telesforo Giovanni CIOLI. Biblioteca Carmelitana, Rome, 1958; 148 pp.

Mystische Theologie. Jahrbuch 1958. Herausgegeben von Friedrich Wessely, André Combes, Karl Hörmann. Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg, 1958; 288 pp.

NAMENYI (Ernest) : *L'esprit de l'Art juif*. Coll. « Bibliothèque juive ». Éd. de Minuit, Paris, 1957; 98 pp.; 300 fr.

NANTET (Jacques) : *Les Juifs et les nations*. Préface de Jacques Madaule. Éd. de Minuit, Paris, 1956; 240 pp.

Nun's Answer (The). Burns and Oates, Londres, 1957; 174 pp.; 12 s. 6 d.

Pape parle à la jeunesse (Le). Arthème Fayard, Paris, 1958; 132 pp.; 700 fr.

PELTIER (Henri) : *Histoire du Carmel*. Coll. « La vigne du Carmel ». Éd. du Seuil, Paris, 1956; 340 pp.

PETIT (Pierre) : *Lourdes. Les Protestants et la tradition chrétienne*. Coll. « Les bergers et les mages ». Société Centrale d'Évangélisation, Paris, 1958; 136 pp.; 360 fr.

Pie XII nous parle. Textes pontificaux. Éd. Denoël, Paris, 1958; 386 pp.

PLANQUE (D.) : *La chasteté conjugale, vertu positive*. Centre d'Études et de Consultations familiales, Bruxelles, 1958; 188 pp.; 84 fr. belges.

POLIT (Jean, S.J.) : *Chrétiens, tous missionnaires*. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1958; 184 pp.; 390 fr.

Procès de Bernadette. Documents authentiques présentés par J.-M. TAURIAC et J. AUBERY. Librairie des Champs-Elysées, Paris, 1958; 256 pp.

Qu'est-ce que la vie? Exposé et dialogues de la Semaine des Intellectuels Catholiques (6-12 novembre 1957) organisée par le C.C.I.F. Éd. Pierre Horay, Paris, 1958; 256 pp.; 675 fr.

RAMIREZ (Santiago, O.P.) : *La filosofia de Ortega y Gasset*. Éd. Herder, Barcelone, 1958; 480 pp.

RAVIER (André) : *Bernadette et son chapelet*. Esquisse d'une spiritualité mariale. Couvent Saint-Gildard, Nevers, 1958; 80 pp.; 500 fr.

RONDET (Henri, S.J.) : *Notes sur la théologie du péché*. Coll. « Théologie pastorale et spiritualité ». Éd. Lethielleux, Paris, 1958; 160 pp.; 600 fr.

ROY (Paul-Émile) : *Claudel, poète mystique et de la Bible*. Éd. Fides, Montréal, 1957; 144 pp.; $ 2.

SAGE (Athanase, A.A.) : *Un maître spirituel du XIX^e siècle*. Les étapes de la pensée du P. Emmanuel Alzon. Maison généralice des Assomptionnistes, Rome, 1958; 232 pp.; 1.500 fr.

Saint LUC : *Évangile. Actes des Apôtres*. Version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous. Introduction par le R. P. Paul PASSELECQ. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1958; 208 pp.; 540 fr.

Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas. Übersetzt von Gerhard Hoch. Herausgegeben und eingeleitet von Endre von Ivanka. Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg, 1957; 248 pp.; S 65.

SANSON (Pierre, de l'Oratoire) : *Naître, vivre et mourir*. Coll. « Bibliothèque Ecclesia ». Arthème Fayard, Paris, 1958; 192 pp.; 500 fr.

SERRAND (A.-Z., O.P.) : *Psalmodies*. Treize psaumes et un choral. Éd. du Cerf, Paris, 1958.

SHEEN (Mgr Fulton J.) : *Du haut de la Croix*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1958; 296 pp.; 850 fr.

SHEEN (Mgr Fulton J.) : *Le chemin de la Croix*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1958; 44 pp.

STEIN (Édith) : *La science et la Croix*. Passion d'amour de saint Jean de la Croix. Éd. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1957; 358 pp.; 1.770 fr.

Tiers-Ordre et Action Catholique. Premier Congrès national canadien du Tiers-Ordre dominicain. Saint-Hyacinthe, 17-18 août 1957.

VAJDA (Georges) : *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen-Age*. Coll. « Études de philosophie médiévale », XLVI. Librairie Vrin, Paris, 1957; 312 pp.; 2.100 fr.

VANDENBERGHE (Bruno H., O.P.) : *Onze Vaders in het Geloof*. 'T. Groeit, Antwerpen, 1958; 176 pp.

WILLIAMSON (Hugh Ross) : *The challenge of Bernadette*. Burns and Oates, Londres, 1958; 104 pp.; 10 s. 6 d.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XCVIII

JANVIER-JUIN 1958

S. Abhishiktesvarananda : Le Père Monchanin 71
P. Antin : Chemin de Croix avec saint François de Sales 259
Apostolus : Des pécheurs et des saints 281
— Les chrétiens, ces fous 399
— Lettre aux laïcs 536
— La charité n'est pas envieuse 651
Sœur Bathilde : Pax tecum 384
E. Beaucamp : La création sert de prélude au mystère du salut 355
H.-D. Bechaux : Les mystères du Rosaire 215
G.-M. Behler : Les aimables demeures du Seigneur 484
A.-M. Besnard : Nous avons vu sa gloire 5
— Le Psaume 142 509
H. Branthomme : Le pèlerinage de Lourdes, message vivant de l'Immaculée 148
B. Bro : Saint Thomas, Docteur de la miséricorde 285
B.-M. Chevignard : Le germe contemplatif 603
H. Cornélis : Remèdes à la solitude et vertus de la solitude 614
J. Delamare : Priez avec le Rosaire 521
Th. Deman : Introduction à la lecture des *Confessions* de saint Augustin, III 55
F. Durrwell : La prière chrétienne 473
I. Evans : Le centenaire de Lourdes 225
P. Galland : Témoignage d'un malade non guéri à Lourdes 171
R. Guardini : La signification des psaumes dans la vie chrétienne 641
A.-M. H. : L'appel missionnaire 430
Cl. Humbert : Rosaire et liturgie 209
Saint Jean-Marie Vianney : Le Saint-Esprit 467
Sœur J. d'A. : La manne 587
E. Jeauneau : L'hommage au Christ-Roi 263
F. L. : Miracle à Lourdes 180
R. Laurentin : Recherches sur Lourdes 115
G. Lefebvre : Le mystère de l'unité 20
— La perfection 633
F. Lepargneur : Christianisme et naturalisme 29
— La joie chrétienne 375
L. Lochet : Méditation devant la grotte 135

M.-F. Moss : Pourquoi l'Église applique-t-elle certains psaumes à la Sainte Vierge ? ... 186
Mgr Paulot : La virginité chrétienne ... 402
Mgr M. Pellegrino : L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs ... 38
P.-R. Régamey : Cher saint Thomas ... 302
Romain le Mélode : Thrène de la Vierge sur la Passion du Seigneur ... 243
R. Speaight : Du côté de chez Newman ... 540
C. Spicq : La fidélité dans la Bible ... 311

LES LIVRES

C.-M. Abad : Vida y escritos del V. P. Luis de la Puente de la companhia de Jesus (1554-1624) ... 662
L. André-Delastre : La plus sage des petites filles ... 108
L. Andrewes : The Private Prayers ... 561
Apostolat (L') ... 328
Apostolato dei laici (L') ... 568
M.-M. Auboy : Le plus grand amour ... 570
M. Auclair : Bernadette ... 458
L.-P. Aujoulat : Aujourd'hui, l'Afrique ... 451
H. Bacht, H. Fries, R. J. Geiselmann : Die mündliche Überleiferung ... 574
G. Baldeschi : Sacre Ceremonie ... 445
R. Barbeau : Un prophète luciférien, Léon Bloy ... 571
O. Barfield : Saving the Appearances ... 684
D. Barsotti : Della Grazia alla Gloria ... 684
— La via del ritorno ... 560
W. J. Battersby : St John Baptist de la Salle ... 679
A. Baumstark : Nocturna Laus ... 97
H. Bergson : Écrits et paroles ... 577
J. Berthelemy : Structure et dimensions de la liberté ... 579
Bienheureux Richard de Sainte-Anne (Le) ... 570
H. von Bingen : Geheimnis der Liebe ... 687
R. Biot : L'énigme des stigmatisés ... 108
J. E. Bischof : Soldat de Dieu, saint Ignace de Loyola ... 107
Mgr Blanchet : Fils de l'homme, fils de Dieu ... 687
J. Bosc : L'office royal du Seigneur Jésus-Christ ... 571
Y. Bougé : Mon cœur et vos soucis ... 580
G. K. Brady : Saint Dominic, pilgrim of Light ... 458
G. Brillet : Le Sauveur. Tomes I, II ... 442
B. Bro : Apprendre à prier ... 559
A. Bros : Religion et religions. La révélation chrétienne ... 100
A. Bugnini et C. Braga : Ceremonie della Settimana Santa ... 445
J. Calvin : L'institution chrétienne ... 574
Carmel dans l'Église (Le) ... 455
Catalogue sélectif de disques microsillons ... 576
Catherine Thomas (Mère) : Au sommet du Carmel ... 108
Catholicisme hier, aujourd'hui, demain ... 577, 448
L. Cerfaux : Discours de mission ... 682
Mgr Chappoulie : Luttes de l'Église. Tome I ... 450

M.-D. Chenu : La théologie est-elle une science ?..... 681
Clarisses-Capucines..... 455
G. K. Clark : The Kingdom of Free Men..... 567
R. Claude : Frassati parmi nous..... 570
M. Colinon : Les guérisseurs..... 110
O. Cullmann : Immortalité de l'âme ou résurrection des morts..... 102
— Die Christologie des Neuen Testaments..... 103
M. Dakin : Peace and Brotherhood in the Old Testament..... 105
Dans le ciel de notre âme. Sœur Élisabeth de la Trinité..... 461
J. Delasalle : Cet étrange secret..... 566
Ph. Delaye : Rencontre de Dieu et de l'homme..... 685
Dictionnaire des Instituts de religieux en France..... 457
G. Dousselin : Le règne de la paix..... 446
A. Dru : Péguy..... 461
G. Ellard : Master Alcuin liturgist..... 446
L. Empain : Les saints nous parlent..... 106
O. Englebert : Le dernier des Conquistadors. Junipero Serra, apôtre et fondateur de la Californie, 1719-1784..... 581
Études sur le sacrement de l'Ordre..... 544
I. Evans : One and Many..... 682
L. Evely : L'Église et les sacrements..... 685
J. Gaillard : Les solennités pascales..... 98
Mgr Garrone : Sainte Église notre Mère..... 683
M. Gasnier : Les Psaumes, écoles de spiritualité..... 558
A. George : Connaître Jésus-Christ..... 444
P. Gheddo : Le réveil des peuples de couleur..... 450
Gioia cristiania (La)..... 452
H. Gollwitzer : La joie de Dieu..... 443
J.-L. Goré : L'itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité..... 678
Gregor von Nazianz : Macht des Mysteriums..... 447
G. de Grunwald : Quand la Russie avait des saints..... 677
R. Guindon : Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin..... 448
Ch. Hardt : Quatre conversions..... 107
F. Houang : Âme chinoise et christianisme..... 452
G. Hunermann : La fille du cordier de Barfleur..... 460
— Le vainqueur du grappin. La vie du saint Curé d'Ars..... 677
Jacques Maritain..... 686
Jean de Brebeuf (saint) : Les relations de ce qui s'est passé au pays des Hurons..... 679
Jean Chrysostome : Huit catéchèses baptismales..... 675
P. Jounel et A.-M. Roguet : Sens et pratique de la Semaine sainte..... 98
M. Jourjon : Cyprien de Carthage..... 674
J.-A. Jungmann : La liturgie de l'Église romaine..... 445
B. Just : Le portefaix de Dieu..... 566
Kao Chung Ju : Le mouvement intellectuel en Chine et son rôle dans la révolution chinoise..... 579
E. Kinder : Tradition und Glaube..... 574
G. D. Kittler : The White Fathers..... 457
H. J. Kocher : Mathilda Wrede, lumière des geôles finlandaises..... 680
D. Krein : Une femme en blanc..... 576
H. Kung : Rechtfertigung..... 573
G. W. H. Lampe et K. J. Woolcombe : Essays on Typology..... 105
P. de Latil : Il faut tuer les robots..... 575

A. Latreille, E. Delaruelle, J.-R. Palanque : Histoire du catholicisme en France. Tome I ... 99
L.-J. Lebret : Dimensions de la charité ... 687
— La France en transition ... 565
H. Leclercq : Mabillon ... 568
J. Leclercq : Vivre chrétiennement notre temps ... 565
R. Légaré : Deux âmes séraphiques : le bon Frère Didace et le bon Père Frédéric ... 570
M.-H. Lelong : La Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres ... 685
J. Lemarié : La manifestation du Seigneur ... 96
L. Leprince-Ringuet : Des atomes et des hommes ... 575
L. Leseine : Femme chrétienne ... 569
A. Loehr : Die Heilige Woche ... 99
M.-Th. Louis-Lefebvre : Un prêtre, l'abbé Huvelin ... 676
La lumière dans les ténèbres ... 562
G. Marcel : Le chrétien face à l'Eucharistie ... 452
Ph. Mason : Christianity and Race ... 580
P. Mazzolari : La Parrochia ... 566
Th. Merton : La vie silencieuse ... 454
M. Meslin : Benoît de Nursie ... 674
F. Mollat : Le Seigneur est mon berger ... 560
C. E. Moore Darling : Highways, Hedges and Factories ... 567
M.-F. Moos : Le P. Sertillanges, maître de vie spirituelle ... 678
Monde attend l'Église (Le) ... 450
C. de Neubourg : Fantômes et maisons hantées ... 576
P. Nord : Le P. de Foucauld, Français d'Afrique ... 569
N. Painting et M. Day : St Anthony, the Man who found himself ... 457
Ch. Parra : Les ailes qui prient ... 579
M. Pellegrino : Letteratura Greca Cristiana ... 675
— Letteratura Latina Cristiana ... 675
C. Pepler : Riches Despised ... 101
— The Three Degrees ... 557
O. Perler : Le pèlerin de la Cité de Dieu ... 673
J.-M. Perrin : Consécration à Dieu et présence au monde ... 455
R. Piacenti : Origine et évolution de l'hospitalisation. Les chanoinesses augustines de la Miséricorde de Jésus ... 456
Présence d'autrui (La) ... 581
Prières du jeune chrétien (Les) ... 560
L. Réau : Iconographie de l'art chrétien. Tome II ... 578
V. Redlich : Moralproblem im Umbruch der Zeit ... 448
Mgr Renard : Pour une évangélisation et une catéchèse d'Église ... 449
Mgr Richaud : L'ascèse chrétienne ... 563
Br. Roger : So easy to love ... 562
D. D. Runes : A book of Contemplation ... 453
Russische Mystik ... 563
R. de Saint-Chamas : Amour, famille, christianisme ... 578
G. Salet : Plus près de Dieu ... 563
I. Sandy et M. Dufaur : De granit et de pourpre, le cardinal Saliège ... 460
M.-J. Scheeben : Handbuch des Katholischen Dogmatik ... 684
K. H. Schelkle : Jungerschaft und Apostelamt ... 456
A. M. Schmidt : Jean Calvin et la tradition calvinienne ... 572
E. Schneider : Sainte Marguerite de Cortone ... 570
R. Schneider : Pensées de paix ... 454
V. Schnurr : Seelsorge in einer neuen Welt ... 564

Souffrance, valeur chrétienne (La)..... 453
R. Speaight : Nature et grâce dans les tragédies de Shakespeare..... 109
J. Steinmann : La critique devant la Bible..... 103
Th. Suavet : Construire l'Église aujourd'hui..... 548
J. Subtil : La prière de la religieuse en service..... 564
A. Tessarolo : La Croce e la Gloria..... 103
— Il culto del S. Cuore..... 561
D.-J. Théron : Evidence of Tradition..... 673
Tim Kiêû..... 105
A. D. Toledano : Une Église du silence en Angleterre sous Elisabeth Ire..... 581
J. Tournier : Saint Marc l'évangéliste..... 444
G. Vann et P. K. Meagher : Stones or Bread..... 447
F. Varillon : Fénelon et le pur amour..... 459
Vers toi, Seigneur..... 562
W. de Vries : Der Kirchenbegriff der von Rom Getrennten Syrer..... 100
E. Walter : Sources d'eau vive. Les richesses du septénaire sacramentel..... 98
Cl. Wiener : Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament..... 444
E. Zoffoli : La povera Gemma..... 461
A. Zumkeller : Hermann von Schildesche O. E. S. A..... 460

LES REVUES

Nouvelle revue théologique (232). — Revue diocésaine de Tournai (237). — Cahiers sur l'Oraison (436). — Prêtres diocésains (438). — Christus (439). — Bible et vie chrétienne (553). — The Life of the Spirit (666). — Cross and Crown (669).

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 2e trimestre 1958. — Impr., no 1753.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

PATRISTIQUE

D. J. Theron, Evidence of Tradition, p. 673 (I.-H. D.). — O. Perler, Le Pèlerin de la Cité de Dieu, p. 673 (P. Franceschini). — M. Meslin, Benoît de Nursie, p. 674 (P. Franceschini). — M. Jourjon, Cyprien de Carthage, p. 674 (F. Refoulé). — M. Pellegrino, Letteratura Greca Cristiana, — Letteratura Latina Cristiana, p. 675 (F. Refoulé). — Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales, p. 675 (F. Refoulé). —

HAGIOGRAPHIES — BIOGRAPHIES

M.-Th. Lefebvre, Un prêtre, l'abbé Huvelin, p. 676 (F. Lepargneur). — G. Hunermann, Le vainqueur du grappin. La vie du saint Curé d'Ars, p. 677 (M.-L. T.). — C. de Grunwal, Quand la Russie avait des saints, p. 677 (I. H. Dalmais). — J.-L. Goré, L'itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité, p. 678 (P. Blanchard). — M.-F. Moos, Le P. Sertillanges, maître de vie spirituelle, p. 678 (M.-L. T.). — Saint Jean de Brebeuf, Les Relations de ce qui s'est passé au pays des Hurons, p. 679 (H. B.-M.). — W. J. Battersby, St John Baptist de la Salle, p. 679 (F. L.). — H. J. Kocher, Mathilda Wrede, lumière des geôles finlandaises, p. 680 (F. Refoulé).

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

M.-D. Chenu, La théologie est-elle une science ?, p. 681 (Cl.-J. Geffré). — L. Cerfaux, Discours de mission, p. 682 (A.-M. H.). — I. Evans, One and Many, p. 682 (J. Delamare). — Mgr Garrone, Sainte Église notre Mère, p. 683 (M.-L. T.). — M. J. Scheeben, Handbuch des Katholischen Dogmatik, p. 684 (R.-L. Oechslin). — D. Barsotti, Della Grazia alla Gloria, p. 684 (P. Franceschini). — L. Evely, L'Église et les sacrements, p. 685 (M.-L. T.). — M.-H. Lelong, La Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres, p. 685 (P. Franceschini). — Ph. Delhaye, Rencontre de Dieu et de l'homme, p. 685 (C. Bouchaud). — Jacques Maritain, p. 686 (G. Lafon). — Mgr Blanchet, Fils de l'homme, Fils de Dieu, p. 687 (J. D.). — L.-J. Lebret, Dimensions de la charité, p. 687 (F. L.). — H. von Bingen, Geheimnis der Liebe, p. 687 (R.-L. Oechslin).

LES REVUES

The Life of the Spirit, p. 666. — Cross and Crown, p 669.

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.
Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Egypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9, *Madrid*
Estai, Balmes 84, *Barcelone*

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa-N*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York* 13
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.

Collection " Problèmes de la Religieuse d'aujourd'hui "

VIENT DE PARAITRE :

LE RÔLE DU PRÊTRE DANS L'ÉVEIL DES VOCATIONS

avec une préface de S. Exc. Mgr PIERRE BROT

Compte rendu intégral du deuxième Congrès des Prêtres chargés de Religieuses

Un volume, 228 pages (*hors commerce*).... **600** fr.

•

Rappel de collection

Directoire des Supérieures	**620** fr.
Le Discernement des vocations de religieuses ...	**300** fr.
L'Obéissance et la religieuse d'aujourd'hui	**620** fr.
La Pauvreté et la religieuse d'aujourd'hui	**600** fr.
La Chasteté et la religieuse d'aujourd'hui	**600** fr.
Directoire des prêtres chargés de religieuses ...	**620** fr.
La formation doctrinale des religieuses	**585** fr.
La vie commune	**620** fr.
L'Apostolat	**500** fr.

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection " RENCONTRES "

Vient de paraître :

P. RÉGAMEY, o.p.

NON-VIOLENCE ET CONSCIENCE CHRÉTIENNE

Un volume in-8° couronne de 384 pages..... **690** fr.

La « non-violence » — telle que Gandhi l'a pratiquée et prêchée — semble procéder directement de l'Évangile. Voilà qui pose à la conscience chrétienne une question singulièrement grave, dans un monde où la violence prend de formidables proportions. Une question que cette conscience ne peut plus éluder.

Une étude d'ensemble s'imposait, osant affronter toutes les données majeures, extrêmement diverses, dont un jugement pleinement chrétien doit tenir compte. C'est cette reconnaissance de l'ensemble des réalités mises en cause par la non-violence que cet ouvrage permet d'accomplir.

Réflexion sur les ambiguïtés de la violence et sur ses sources profondes dans l'homme; — redécouverte, qui pour beaucoup sera une révélation, du sens chrétien en sa plénitude et du véritable caractère de l'obligation de la loi évangélique; — analyse des dispositions intérieures que cette loi inculque et qu'exige une action pacifique valable; — élucidation de la « mystique », de la théorie et de la pratique de l'action non violente, — telles sont les principales étapes de cette prise de conscience.

En fin de compte, elle jette dans des perplexités et il s'en dégage quelques certitudes. Les perplexités elles-mêmes ne sont pas les moins stimulantes. Car elles naissent d'une vue réfléchie, exigeante, des principes et des données.

En fermant ce livre, on comprendra mieux en quoi l'homme, et à plus forte raison le chrétien, est obligé à l'héroïsme. Chacun est mis personnellement en cause par une telle étude, et éprouvera le besoin de la reprendre, approfondissant son champ si vaste (un index permet de le sillonner en diverses directions).

Et chacun, selon sa compétence, sa situation et sa vocation, prendra, avec une ferveur désormais plus lucide, ses options.

Parmi les derniers ouvrages parus dans la collection :

P. WINNINGER : **Construire des églises,** 256 p. .... **510** fr.

Madeleine DELBREL : **Ville marxiste, terre de mission,** 240 p. ..... **480** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF